Dogmatische Theologie

von

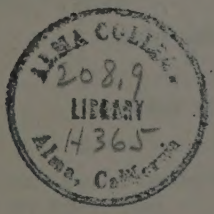
Dr. J. B. Heinrich,

weiland päpstl. Hausprälat, Generalvicar, Domdecan und Professor der Theologie am bischöfl. Seminar zu Mainz.

Fortgeführt durch

Dr. Constantin Gutberlet,

Päpstl. Geheimkämmerer, Professor der Dogmatik und Apologetik an der theolog.-philosoph. Lehranstalt zu Fulda.



Sapere ad sobrietatem.
Rom. 12, 3.

Achter Band.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1897.

27237

Imprimi permittitur.

MOGUNTIAE, 20. Octobris 1897.

J. B. Holzammer,
Cons. eccl. et Can. cap. eccl.
cathedr. Mogunt.

Druck von Fl. Kupferberg in Mainz.

Inhalt.

Specielle Dogmatik.

Zweiter Theil der speciellen Dogmatik.

Von den Werken Gottes.

Drittes Buch.

Von der Gnade Christi.

Einleitung.

Begriff und Eintheilung der Gnade.

		Seite
§. 389.	Allgemeine Begriffsbestimmung der Gnade	3
§. 390.	Eintheilung der Gnade	6

Erster Abschnitt.

Von der actualen Gnade.

Erstes Kapitel.

Das Wesen der actualen Gnade.

§. 391.	Verschiedene Arten der actualen Gnade	19
§. 392.	Innere und äußere Gnade	19
§. 393.	Die Gnade der Erleuchtung und der Bewegung	21
§. 394.	Die zuvorkommende und begleitende Gnade	25
§. 395.	Gratia efficax und sufficiens	31

Zweites Kapitel.

Von der Nothwendigkeit der Gnade.

§. 396.	Es ist katholische Glaubenslehre, daß die Gnade zu jedem Heilsacte nothwendig ist. Der Pelagianismus	33
§. 397.	Das Wesen des Heilsactes selbst verlangt die übernatürliche Gnade	43
§. 398.	Die zu den Heilswerken nothwendige Gnade ist keine blos äußere, sondern eine innere, keine natürliche, sondern eine übernatürliche, die Nothwendigkeit derselben ist keine blos moralische, sondern eine absolute	52

Seite
§. 399. Auch den Gerechtfertigten ist die Gnade nothwendig 61
§. 400. Ohne ein besonderes Gnadenprivileg kann auch der Gerechte nicht alle läßlichen Sünden sein ganzes Leben lang meiden . 75
§. 401. Der Semipelagianismus und seine Verurtheilung durch die Kirche 88
§. 402. Die Gnade ist auch zum Anfange des Heils nothwendig 95
§. 403. Die endliche Beharrlichkeit 105
§. 404. Die endliche Beharrlichkeit ist eine besondere Gnade Gottes . . . 114

Drittes Kapitel.

Die Grenzen der Nothwendigkeit der Gnade.

§. 405. Die reformatorisch-jansenistischen Uebertreibungen der Nothwendigkeit der Gnade 131
§. 406. Die Vernunft des gefallenen Menschen ist nicht für alle religiöse Erkenntniß unfähig 135
§. 407. Der gefallene Mensch besitzt noch die Willensfreiheit 137
§. 408. Die Schädigung, welche nach der Lehre der Theologen die natürlichen Fähigkeiten des Menschen durch die Erbsünde erfahren haben 161
§. 409. Der gefallene Mensch ist noch einiger Sittlichkeit fähig 169
§. 410. Nicht alle Werke des Sünders vor der Rechtfertigung sind Sünde 180
§. 411. Die Lehre des heil. Augustin über die Werke des Sünders . . . 192
§. 412. Nicht alle Werke der Ungläubigen sind Sünden 201
§. 413. In welchem Sinne und mit welchem Rechte erklärt der heil. Augustin alle Werke der Ungläubigen für Sünde? 212
§. 414. Nicht zu jedem sittlich guten Werke ist die übernatürliche Gnade nothwendig 220
§. 415. Der heil. Augustin und das Concil von Orange über die Unfähigkeit des Menschen zu jeglichem Guten 224
§. 416. Zur Erfüllung des gesammten Naturgesetzes und zur Vermeidung aller Sünden bedarf der Mensch einer natürlichen oder übernatürlichen Hilfe Gottes 237

Viertes Kapitel.

Die Gratuität der Gnade.

§. 417. Genauere Bestimmung des Fragepunktes 246
§. 418. Die Gnade kann nicht *de condigno* verdient werden 247
§. 419. Die Gnade kann auch nicht *de congruo* verdient, selbst nicht durch Gebet erfleht werden 253
§. 420. Auf die Gnade kann sich der Mensch mit natürlichen Kräften nicht positiv vorbereiten 261

Fünftes Kapitel.

Die Austheilung der Gnade.

§. 421. Warum vertheilt Gott seine Gnaden so sehr verschieden? . . . 275
§. 422. Gott will das Heil aller Menschen 278
§. 423. Die hinreichende Gnade erstreckt sich so weit, als der allgemeine Heilswille Gottes 296

Seite

§. 424. Alle Gerechten haben die hinreichende Gnade, um die Gebote Gottes zu beobachten 298
§. 425. Gott gibt allen Menschen ohne Ausnahme die hinreichende Gnade 303
§. 426. Auch die Sünder haben die hinreichende Gnade 307
§. 427. Auch den Ungläubigen gibt Gott die zum Heile nothwendigen Gnaden 314
§. 428. Selbst die verhärteten und verstockten Sünder entbehren nicht der hinreichenden Gnade 319

Sechstes Kapitel.

Von der Vorherbestimmung.

§. 429. Der allgemeine Heilswille verlangt, daß Gott nur mit Rücksicht auf Verdienst und Mißverdienst zur Seligkeit und zur Verdammniß vorherbestimmen kann 329
§. 430. Die heilige Schrift lehrt die bedingte Prädestination 341
§. 431. Aus der heiligen Schrift und den heiligen Vätern kann nichts für die absolute Prädestination angeführt werden 345
§. 432. Aus dem heil. Augustinus kann kein Beweis für die absolute Prädestination geführt werden 351
§. 433. Ganz besonders streitet die *reprobatio negativa* mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes 354
§. 434. Ueber die Zahl der Prädestinirten 362
§. 435. Das Buch des Lebens 371

Siebentes Kapitel.

Verhältniß der Gnade zum freien Willen.

§. 436. Genauere Bestimmung des Fragepunktes 374
§. 437. Der Heilsact geht von der Gnade und dem Willen zugleich aus, so daß beide nur ein einziges Thätigkeitsprincip ausmachen . 374
§. 438. Die zu jedem Heilsacte nothwendige Gnade muß sowohl auf die Erleuchtung des Verstandes, als auch die Bewegung des Willens sich erstrecken 386
§. 439. Genauere Bestimmung des Einflusses der Gnade auf die Erkenntniß 395
§. 440. Genauere Bestimmung des Einflusses der Gnade auf den Willen, und zwar zunächst auf dessen unfreie Acte 401
§. 441. Die allseitige Abhängigkeit des Willens von der göttlichen Bewegung hebt dessen Freiheit nicht auf 409
§. 442. Was versteht der heil. Thomas unter der göttlichen *applicatio virtutis ad actionem*, und wie ist dieselbe mit der geschöpflichen Freiheit vereinbar 415
§. 443. Beweis für die Freiheit unter dem Einflusse der Gnade 427
§. 444. Die Lehre des heil. Augustinus über die Wirksamkeit der Gnade 438
§. 445. Die unfehlbare Wirksamkeit der Gnade und die Freiheit des Willens 443
§. 446. Das Thomistische System 446
§. 447. Das Molinistische System 453
§. 448. Vermittlungsversuche 464

Seite

Zweiter Abschnitt.

Von der habitualen Gnade.

§. 449. Rechtfertigung und habituale Gnade 477

Erstes Kapitel.

Von der Rechtfertigung.

§. 450. Die lutherische Rechtfertigungslehre 479
§. 451. Katholische Lehre über die Nothwendigkeit der Vorbereitung auf die Rechtfertigung 483
§. 452. Auf die Rechtfertigung muß sich jeder Erwachsene vorbereiten . . 485
§. 453. In der Vorbereitung auf die Rechtfertigung nimmt der Glaube die erste Stelle ein 491
§. 454. Der Glaube, welcher von der Schrift und Tradition zur Rechtfertigung gefordert wird, ist nicht der Fiducialglaube der Reformatoren, sondern der Glaube an die geoffenbarten Wahrheiten 505
§. 455. Der Glaube allein rechtfertigt nicht 510
§. 456. Die Ungewißheit der Rechtfertigung 522
§. 457. Die Rechtfertigung ist nicht eine blos äußere Fürgerechterklärung 533
§. 458. Die verschiedenen Ursachen der Rechtfertigung 542

Zweites Kapitel.

Von dem Wesen der habitualen Gnade.

§. 459. Die Rechtfertigung bewirkt in der Seele eine dauernde Beschaffenheit. Die habituale Gnade 550
§. 460. Die heiligmachende Gnade ist als eine übernatürliche, der Seele inhärirende Qualität zu fassen 556
§. 461. Genauere Bestimmungen über das Wesen der heiligmachenden Gnade 562
§. 462. Die Gnade bewirkt die Nachlassung der Sünden 563
§. 463. Die heiligmachende Gnade macht uns gerecht, heilig, gottgefällig, zu Freunden Gottes 571
§. 464. Die Gnade macht uns zu Kindern Gottes und Erben des Himmels 575
§. 465. Die Gnade verleiht der Seele eine übernatürliche Schönheit . . 581
§. 466. Die Gnade begründet das übernatürliche Leben der Seele . . . 585
§. 467. Das innerste Wesen und die Erhabenheit des Gnadenstandes finden ihren prägnantesten Ausdruck in der Theilnahme an der göttlichen Natur 588
§. 468. Der heilige Geist wohnt durch die Gnade wirklich und wesenhaft in der Seele des Gerechten 599

Drittes Kapitel.

Von den eingegossenen Tugenden und den Gaben des heiligen Geistes.

§. 469. Die heiligmachende Gnade begründet in der Seele die übernatürlichen Tugenden 607

Seite
§. 470. Genaueres Verhältniß der Tugenden zu der heiligmachenden Gnade 613
§. 471. Mit der Gnade werden nicht blos die göttlichen Tugenden, sondern auch die sittlichen Tugenden eingegossen 619
§. 472. Die Gaben des heiligen Geistes 631

Viertes Kapitel.

Vom Verdienste.

§. 473. Begriffsbestimmung 644
§. 474. Wir können Verdienste bei Gott haben 647
§. 475. Die Erfordernisse zu einem verdienstlichen Werke 661
§. 476. Die ewige Seligkeit, die Vermehrung der Gnade und Glorie können wir *de condigno*, andere Gnaden und Güter *de congruo* verdienen 683

Specielle Dogmatik.

Zweiter Theil der speciellen Dogmatik.

Von den Werken Gottes.

Drittes Buch.

Von der Gnade Christi.

Einleitung.

Begriff und Eintheilung der Gnade.

§. 389.

Allgemeine Begriffsbestimmung der Gnade.

1. Gnade ist nicht blos ein religiöser, biblischer Begriff, sondern er gehört auch dem gewöhnlichen Leben an, dem ihn die Offenbarung entnommen hat, wie sie bei so vielen anderen Ausdrücken gethan, um an dieselben ihre übernatürlichen Ideen anzulehnen. Im natürlichen Leben aber bezeichnet Gnade, in concreto genommen, eine Wohlthat, und zwar genauer eine reine Wohlthat, die aus reinem Wohlwollen, ohne irgend welche Ansprüche des Empfängers gegeben wird. Damit hängt zusammen, daß der Spender ein Höherer, insbesondere ein Fürst ist, der aus herablassender Liebe einem Untergebenen oder doch niedriger Gestellten eine solche unverdiente Wohlthat erweist.

Es gehören also drei Momente zum Begriff der Gnade: a) eine Wohlthat, b) ohne irgend welches Verdienst, sondern c) aus reiner, herablassender Liebe gespendet. Das erste ist das materiale Element der Gnade, die beiden letzteren machen das formale Element aus, sie machen recht eigentlich die Gnade zur Gnade. Darum bezeichnet Gnade in abstracto gerade die wohlwollende, herablassende Liebe, die von allem Verdienste absieht, wie wenn wir sagen: er hat ihm aus Gnade die Strafe erlassen, diese Stelle verliehen. In concreto bezeichnet Gnade die aus Gnade verliehene Wohlthat, also hier die Erlassung der Strafe, die Verleihung der Stelle.

Wie sehr die unverdiente Liebe das eigentliche Wesen der Gnade ausmacht, zeigt auch der gewöhnliche Sprachgebrauch, der Gnade und Barmherzigkeit synonym gebraucht, oder geradezu identificirt. Um die gnadenvolle Huld noch stärker auszudrücken, sagt man beispielsweise: Er hat die Stelle aus Gnade und Barmherzigkeit bekommen. Die Uebersetzung des Kyrie eleison, Christe eleison lautet in den mittelalterlichen Litaneien: Christ Gnade, und das hebräische Wort für Gnade, chen, kommt von der Wurzel chanan, sich erbarmen. Die Barmherzigkeit setzt aber statt der Verdienste Unwürdigkeit und Elend voraus.

Jenes chen, sowie das griechische χάρις und das lateinische gratia haben auch noch die Bedeutung von Anmuth, Grazie. Auch diese hängt mit jener Grundbedeutung zusammen: die Anmuth erweckt Liebe des reinsten Wohlwollens.

Im Lateinischen und Griechischen heißt gratia und χάρις auch Dank: gratias agere, gratiam referre, χάριν ὁιδόναι. Auch diese übertragene Bedeutung weist auf die Gratuität als wesentlichstes Merkmal der Gnade hin. Dank stattet man vor allem für unverdiente Wohlthaten ab; waren sie verdient, so lag in einem vorausgehenden Rechtstitel ein Anspruch, dem nun völlig Genüge geleistet ist.

2. Gerade so faßt nun auch die heilige Schrift die Gnade auf, wenn sie von der Gnade im engeren, d. h. religiösen Sinne spricht, d. h. von den gnadenvollen Wohlthaten Gottes. Der heil. Paulus erklärt: Ei autem, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum[1]), und noch deutlicher: Si autem gratia, jam non ex operibus, alioquin gratia non est gratia[2]). Also Gnade und debitum sind nach dem Apostel Gegensätze: Wer durch Arbeitsleistung bei einem Anderen etwas verdient, der bekommt Lohn; damit die Wohlthat Gnade sei, darf sie kein Lohn sein, nicht auf Verdienst sich stützen. Ja, in dem Wesen, im Begriff der Gnade liegt die Gratuität. Die Gnade, welche verdient ist, ist keine Gnade; verdiente Gnade ist eine contradictio in terminis ebenso gut wie der Ausdruck Gnade — Nicht Gnade.

Die Gratuität der Gnade war ferner, neben deren Nothwendigkeit, der Fundamentalpunkt, der zwischen den Pelagianern, den „Gnadenfeinden" der alten Kirche, und dem heil. Augustinus, d. h. der katholischen Kirche verhandelt wurde. Oder vielmehr die

1) Röm. 4, 4. — 2) Röm. 11, 6.

Pelagianer leugneten die Nothwendigkeit der Gnade auch darum, weil sie behaupteten, der Mensch müsse sie von Gott bekommen; sie verstanden darunter die natürlichen Wohlthaten des Schöpfers, die er keinem Geschöpfe vorenthalten kann, und leugneten die Nothwendigkeit darüber hinausgehender Gnaden. Die Verwerfung des Pelagianismus durch die Kirche bedeutet also so viel als Feststellung und Wahrung der Gratuität der Gnade. Den Semipelagianern gegenüber wurde gerade speciell die Gratuität der Gnade betont.

3. Somit können wir die göttliche Gnade auf Grund des gewöhnlichen Sprachgebrauchs und nach biblisch-kirchlicher Auffassung definiren als eine Gabe Gottes, die er uns ohne unser Verdienst aus reiner Liebe und herablassender Güte verleiht.

Diese Begriffsbestimmung ist aber noch zu allgemein und unbestimmt. Sie läßt den unendlichen Reichthum, den dieser Begriff enthält, kaum ahnen; der volle Inhalt desselben wird uns erst am Ende des Traktates einigermaßen aufgehen. Aber der Begriff ist auch seinem Umfange nach noch zu weit und allgemein, insofern gar manche Gaben Gottes darunter begriffen werden können, die im eigentlichen und strengen Sinne nicht Gnade genannt werden können, oder doch nicht genannt werden. Wir müssen also den allgemeinen Begriff durch Hinzufügung genauerer Bestimmungen immer enger begrenzen, so daß er nur noch auf die Gnade im eigentlichsten Sinne paßt[1]).

Es wird sich ergeben, daß uns diese Synthesis auf zwei Arten der Gnade, die actuale und die habituale, führt, in denen beiden der Begriff derselben, und zwar nicht blos jener allgemeine, den

1) Wir werden also, um schon am Anfange des Traktates eine genauere Begriffsbestimmung zu bekommen, die synthetische Methode der Definitionsbildung anwenden. Wir werden die Species dieses allgemeinen Gattungsbegriffes aufsuchen und zusehen, in welcher sich das Wesen der Gnade am entschiedensten ausgeprägt findet. Sodann werden wir wieder diese Species in ihre Unterspecies zerlegen, hier die charakteristischsten auswählen u. s. w., bis wir zur species infima, die das Wesen enthält, gekommen sind. Das ist aber nichts anderes, als die Eintheilungen und Untereintheilungen der Gnade aufzählen, bis man zu einem Gliede kommt, das eine weitere Eintheilung nicht mehr zuläßt, oder auf mehrere Glieder, denen der Begriff der Gnade gleich eigentlich zukommt. Auf diese Weise scheiden wir aus dem Umfange des Begriffes immer mehr Objecte aus, welche nicht ganz eigentlich Gnade genannt werden, und fügen dem allgemeinen, noch unbestimmten Begriffe immer genauere Bestimmungen hinzu, bis das letzte oder die letzten Glieder eine genauere Specificirung nicht mehr zulassen. Vgl. des Verfassers Logik und Erkenntnißtheorie (2. Aufl.) S. 101 ff.

wir oben gegeben, sondern auch die genauere, noch zu gewinnende Fassung ganz adäquat realisirt ist. Zunächst wird dieses Verfahren zeigen, daß vor allem noch der Begriff der Uebernatürlichkeit der Gabe in die Definition der Gnade aufgenommen werden muß.

§. 390.

Eintheilung der Gnade.

I. Es gibt natürliche und übernatürliche Gnaden, d. h. göttliche Wohlthaten. Nur die letzteren sind nach biblisch-kirchlichem Sprachgebrauche Gnaden im vollen und eigentlichen Sinne, so daß, wenn man von Gnade schlechthin spricht, die übernatürliche gemeint ist und verstanden werden muß.

1. Allerdings kann und muß man nach obiger Begriffsbestimmung auch die natürlichen Gaben Gottes: wie das Leben, die geistigen und leiblichen Fähigkeiten, besondere Erweise der göttlichen Vorsehung, wie eine gute Erziehung u. s. w., Gnaden nennen. Sie werden uns ja von Gott ohne unser Verdienst, manchmal gegen unser Verdienst, aus reiner Liebe gespendet. Man soll dieselben auch nicht gering achten, wie dies manchmal in übertriebenem Eifer für das Uebernatürliche geschieht. Wenn man in ascetischen Büchern „die Natur" in Gegensatz zur Gnade stellt, und erstere ganz der Gnade zum Opfer bringen will, wenn man in pädagogischen Schriften die natürlichen Motive zur Sittlichkeit ganz ausgeschlossen und nur übernatürliche gelten lassen will, so thut man der Natur und Gottes Güte großes Unrecht, das sich dann auch im Leben empfindlich rächt.

Die Gnade wirkt für gewöhnlich keine Wunder, sondern schmiegt sich sanft an die natürlichen Verhältnisse, Anlagen, Neigungen der Menschen an. Der individuelle Charakter eines jeden Heiligen hat meist in dem Naturell seine ursprüngliche Grundlage. Diejenigen einzelnen Menschen, sowie ganze Völker stehen sittlich höher, welche auch das natürliche Leben entwickeln und vervollkommnen, während eine einseitige Pflege des übernatürlichen Lebens das Individuum wie die Völker verkümmern lassen muß. Am allerwenigsten aber dürfen bei der Erziehung die natürlichen Hilfsmittel außer Acht gelassen werden. Es zeugt von geringer psychologischer Kenntniß, die natürlichen Beweggründe ausschließen oder doch nur in untergeordneter Weise gelten lassen zu wollen. Wenn man behauptet hat, mit den natürlichen Motiven erziehe man Egoisten, so liegt

das Mißverständniß, in dem überhaupt die Verächter der Natur befangen sind, offen am Tage. Die verkehrte Natur, die niedrige, sinnliche, zur Sünde geneigte Natur muß allerdings bekämpft, sie muß der Gnade geopfert werden; selbstsüchtige Motive müssen beseitigt werden, aber nicht natürliche, der Natur des Menschen und seiner Stellung entnommene. Diese wirken oft viel stärker, und müssen also in den Dienst der Tugend und damit in den Dienst der Gnade gestellt werden.

Dies glaubten wir voraussschicken zu müssen, um dem Mißverständnisse zu begegnen, als schätzten wir die natürlichen Gaben Gottes gering, wenn wir sie den übernatürlichen gegenüber gar nicht als Gnaden im vollen und eigentlichen Sinne gelten lassen wollen.

2. Es kommt eigentlich hier zunächst auf den Sprachgebrauch an. Nach biblischem und kirchlichem Sprachgebrauche versteht man unter Gnaden übernatürliche Gaben Gottes. Freilich ein abweichender Sprachgebrauch kann einen sehr verhängnißvollen dogmatischen Irrthum einschließen und verbergen, und dies allein reicht hin, den kirchlichen Sprachgebrauch zu rechtfertigen. Darum wurde Pelagius vom Concil zu Diospolis freigesprochen, weil er die Nothwendigkeit der Gnade zugab, darunter aber die natürlichen Gaben Gottes verstand, während die Väter das Wort in seinem allbekannten kirchlichen Sinne von übernatürlicher Gnadengabe verstanden.

3. Die heilige Schrift des N. B., welche uns die Gnadenlehre recht eigentlich darlegt, spricht regelmäßig von jener Gnade, die uns Christus verdient hat, von der Gnade, die uns rechtfertigt, heiligt, zum ewigen Leben führt. Christus hat uns aber die übernatürlichen Güter verdient, die natürlichen erhalten wir vom Schöpfer, die Rechtfertigung, Heiligung macht uns zu Kindern Gottes in der übernatürlichen Ordnung, das ewige Leben ist eine übernatürliche Glückseligkeit. Es gibt im Grunde gar keine natürliche Ordnung mehr; in der thatsächlichen übernatürlichen, welche die heilige Schrift und die Kirchenlehrer immer voraussetzen, sind alle Gaben Gottes übernatürlich, und darum die hier zur Sprache kommenden göttliche Liebesgaben, übernatürliche Gnaden.

Der heil. Augustinus bemerkt mit vier anderen Bischöfen in dem Briefe an Innocentius I über das Verhältniß der natürlichen Gnaden zu den übernatürlichen: Etsi enim quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei, qua creati sumus, ut non nihil essemus, nec ita essemus aliquid ut cadaver, quod non vivit, aut arbor, quae non sentit, aut pecus quod non intelligit, sed homi-

nes, qui et essemus et viveremus et sentiremus et intelligeremus, et de hoc tanto beneficio creatori nostro gratias agere valeamus; unde merito et ista gratia dici potest, quia non praecedentium aliquorum bonorum operum meritis, sed gratuita Dei bonitate donata est: alia est tamen, qua praedestinati vocamur, justificamur, glorificamur, ut dicere possimus: Si Deus pro nobis, quis contra nos? Qui Filio suo proprio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum[1]).

4. Wenn also auch den natürlichen Gaben Gottes das Wesen der Gnade nicht abgesprochen werden kann, so ist doch der christliche Sprachgebrauch, der nur die übernatürlichen Gaben schlechthin Gnaden nennt, und die christliche Auffassung, welche die natürlichen Gaben den übernatürlichen gegenüber kaum als eigentliche Gnaden gelten lassen will, durchaus berechtigt.

a) Denn erstens treten die allgemeinen Merkmale der Gnade in den übernatürlichen Gaben so unvergleichlich stark hervor, daß sie die entsprechenden der natürlichen Gaben ganz in Schatten stellen: die natürlichen Gaben verschwinden sozusagen vor der Größe und Erhabenheit der übernatürlichen. Denn die *Gaben* selbst gehören einer ganz anderen Ordnung an, sie sind über alle geschöpflichen Güter weit erhaben, im Grunde theilt sich darum Gott selbst, wie wir sehen werden, in jedem übernatürlichen Geschenke seinen Geschöpfen mit. Die *Liebe*, mit der er sie gibt, ist unbegreiflich größer, als die Liebe des Schöpfers zu seinen Geschöpfen: es ist die Liebe eines Vaters zu seinem Kinde, eines Bräutigams zu seiner Braut. Die Gaben und die Liebe sind so *unverdient*, daß sie die Ansprüche, Bedürfnisse, Verdienste eines jeden, auch des höchsten Geschöpfes, weit übersteigen. Dazu kommt aber noch, daß sie in gegenwärtiger Gnadenordnung positiv Unwürdigen, Sündern gegeben werden.

Kein Wunder also, daß solchen Gnaden gegenüber die natürlichen Gaben kaum den Namen Gnade verdienen.

b) Zweitens gehört zum eigentlichen Begriff der Gnade, daß sie einer *existirenden Person* verliehen werde. Die Gaben der Natur bekommen wir aber hauptsächlich in der Schöpfung, wo sie noch keine existirende Person in Empfang nehmen kann. Es ist darum ein tropischer Ausdruck, wenn wir sagen: Ich habe die Gnade des Lebens, der Vernunft empfangen. Wir datiren unsere Existenz zurück auf den Zeitpunkt, wo wir noch nicht existirten.

1) Ep. 177 (al. 95) ad Innoc. I. n. 7.

Die weiteren Gaben Gottes aber, welche wir im Leben empfangen, sind zwar nicht verdient, wir haben aber einen gewissen Anspruch darauf. Wenn uns Gott in's Dasein setzt, muß er uns auch ein Ziel setzen und sodann auch die Mittel geben, um dasselbe zu erreichen. Es können also hier nur besonders reichliche Mittel Gnaden im eigentlicheren Sinne genannt werden[1]).

Dagegen werden uns die übernatürlichen Gaben so gegeben, daß unserer Person damit in jeder Beziehung unverdiente Gnaden erwiesen werden.

c) Drittens kommt noch dazu, daß die Natur ganz und gar auf die Gnade angelegt, hingeordnet ist. Alle natürlichen Gaben haben nur Werth, insofern sie unserem „Heile" dienen. Das Heil der gegenwärtigen Ordnung ist aber ein übernatürliches. Uebernatürlich ist unser Endziel: die Anschauung Gottes, nur übernatürlich gute Werke, mit der übernatürlichen Gnade gewirkt, haben Werth und Verdienst für den Himmel.

Die natürliche Ordnung mit ihrer Sittlichkeit und ihrem Endziele ist durch die übernatürliche sogar außer Curs gesetzt. Darum sind die natürlichen Gaben als solche in der Gnadenordnung ohne Bedeutung: nur den übernatürlichen kommt nun der Name Gnade nach Recht zu.

---

1) Alle natürlichen Gnaden kann man zurückführen auf die Verleihung der Existenz und auf die zur Existenz gehörenden Ausstattung. Erstere ist keine eigentliche Gnade, weil solche, wie Suarez bemerkt, einer schon existirenden Person verliehen wird. Die zu der Existenz des Wesens gehörige Ausstattung, wie beim Menschen Vernunft, Freiheit, werden aber von der Wesenheit gefordert; sie muß uns also Gott geben, wenn er unsere Existenz will; es fehlt ihnen, wie der heil. Thomas bemerkt, gerade das hervorstechendste Moment der Gnade, die Gratuität. Gratia secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum: unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam cujus est agere meritoria opera, secundum illud (Rom. 4, 4): Ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam. Aliud est debitum secundum conditionem naturae; puta si dicamus, debitum esse homini quod habeat rationem et alia quae pertinent ad humanam naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creaturae obligetur, sed potius in quantum creatura debet subjici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur, quae quidem est ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur. Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent; et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant. 1. 2. q. 111. a. 1. ad 2m.

d) Darum sind viertens nur die übernatürlichen Gaben der eigentliche Gegenstand des praktischen christlichen Lebens: sie erflehen wir, für sie danken wir, sie verdienen wir. Aber auch theoretisch kommen sie allein in Betracht. In der natürlichen Religion kann es eine besondere Gnadenlehre gar nicht geben. Aber die übernatürliche Gnade, wie ihre Nothwendigkeit, ihre Erhabenheit, ihre Gratuität muß Gegenstand der kirchlichen Belehrung, sowie kirchlicher Entscheidungen, wissenschaftlicher Untersuchungen u. s. w. sein.

Also hat man unter der Gnade, welche in der Gnadenlehre überhaupt behandelt wird, die übernatürlichen Gnadengaben zu verstehen, und die Fixirung des Namens in diesem Sinne ist um so wünschenswerther, als sonst die Häresie, wie wir bei Pelagius sehen, sich hinter die Zweideutigkeit der Benennung verstecken kann.

Wir haben also jedenfalls in unserer weiteren Erörterung über die Gnade nur übernatürliche Gnade zu verstehen.

II. Die übernatürliche Gnade wird eingetheilt in erschaffene und unerschaffene. Die erschaffene ist eine von Gott verschiedene Gabe, die er uns mittheilt; die unerschaffene ist er selbst, wenn er sich uns gibt. Er gibt sich uns im heiligen Altarssacrament, der heilige Geist wird uns in der Rechtfertigung gegeben, in unser Herz eingegossen.

1. Wenn man aber von Gnade schlechthin spricht, so ist die geschaffene Gnade zu verstehen; jedenfalls werden wir im Folgenden von dieser vorzüglich zu handeln haben. Beide lassen sich freilich mehr theoretisch als sachlich trennen. Denn jede Gabe Gottes hat ihren Grund in der ewigen Liebe Gottes; „denn deshalb geben wir Jemanden etwas umsonst aus Gnade, weil wir ihm Gutes wollen. Also ist klar, daß die Liebe die erste Gabe ist, deretwegen alle Gnadengaben geschenkt werden[1].“ Wer sein Herz dem Freunde gibt, gibt sich ihm selbst. Also gibt sich eigentlich Gott selbst in jeder geschaffenen Gabe. Desgleichen zielt jede Gnade auf den Besitz Gottes in der seligen Anschauung ab: durch sie will er sich uns geben, ja, wie sich zeigen wird, ist in der habitualen Gnade ein wenn auch noch unvollkommener Besitz Gottes bereits gegeben.

---

1) S. Thom. 1 p. q. 38. a. 2. Si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur et exteriora ordinat ad hominis salutem . . . De verit. q. 24. a. 14.

2. Doch bleibt immer wahr, daß uns im eigentlichen Sinne und unmittelbar im Diesseits nur geschaffene Gaben von Gottes Liebe geschenkt werden, und darum versteht man unter Gnaden schlechthin geschaffene Gnaden; von ihnen muß also zunächst in der Gnadenlehre die Rede sein. Die eingehendere Erklärung über das Wesen der Gnade wird uns allerdings mit innerer Consequenz auf die unerschaffene Gnade hinführen; mit allem Rechte wurde dagegen der 11. Satz des Quesnell: Gratia non est aliud quam voluntas Dei omnipotentis jubentis et facientis quod jubet, und der 19.: Dei gratia nihil aliud est, quam omnipotens Dei voluntas; haec est idea, quam ipse Deus nobis tradit in omnibus suis scripturis von der Kirche verurtheilt. Der Hauptgrund der Verurtheilung war freilich, daß der allmächtige, unwiderstehliche Wille Gottes als Gnade bezeichnet wird.

III. Die übernatürlich geschaffene Gnade wird eingetheilt in die Gnade des Schöpfers und die Gnade des Erlösers, auch gratia Dei und gratia Christi.

1. Erstere erhielten die Engel und Adam vor seinem Falle, letztere erhalten die durch Christus erlösten Menschen. Jene wurde den Unschuldigen freilich auch unverdient und aus reinem Wohlwollen Gottes verliehen, aber letztere wird aus Barmherzigkeit einem positiv Unwürdigen gegeben. Jansenius meinte, jene erstere Gnade sei dem Menschen natürlich gewesen, Gott habe sie ihm geben müssen, wie er sie auch eigentlich uns geben mußte, um unser natürliches Ziel, als welches er die Anschauung Gottes bezeichnet, zu erreichen; für uns sei sie nur in dem Sinne Gnade, als wir uns durch die Sünde derselben unwürdig gemacht haben.

2. Nun könnte man ja freilich unter gratia Dei, gratia Creatoris die natürlichen Gaben Gottes verstehen und unter gratia Salvatoris oder gratia Christi die übernatürlichen uns von Christus verdienten. Und so nehmen die Ausdrücke manche Theologen, welche durchaus nicht die Uebernatürlichkeit der Gnade Adams bestreiten: sie verstehen unter gratia Dei die (natürliche) Gnade, welche den Heiden vor dem Glauben gegeben wird, unter gratia Christi oder Salvatoris die übernatürlichen Gnaden, welche unmittelbar auf den Glauben vorbereiten, ihn ermöglichen und ihm folgen. Andere verwerfen diese Eintheilung, da vor dem Glauben keine natürlichen, sondern auch schon übernatürliche Gnaden verliehen würden. Andere können überhaupt außer der gratia Christi keine andere anerkennen, da es gar keine übernatürliche Gnade gebe, welche uns nicht wegen

und durch Christus zukomme; alle gratia Dei sei auch gratia Christi, Salvatoris. Dieselben nehmen an, daß Christus auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Er ist also auch abgesehen von den Verdiensten seiner Erlösung das Haupt und das Gnadencentrum, durch welches Engel und Menschen beguadigte Kinder Gottes werden. Wenn diese Theologen nun doch den Unterschied zwischen der Gnade unseres Stammvaters und der unsrigen bezeichnen wollen, nennen sie erstere gratia capitis, letztere gratia Redemtoris. Indeß wenn man auch diese skotistische Meinung von der absoluten Bestimmung zur Incarnation nicht acceptirt, so steht gerade nichts im Wege, anzunehmen, daß die Verdienste Jesu Christi, des Erlösers, auch dem unschuldigen Menschen und den Engeln zu Gute gekommen sind, so daß auch ihre Gnade als gratia Christi, Redemtoris bezeichnet werden kann.

3. Es ist also diese Eintheilung immer nur mit näherer Erklärung zu gebrauchen, und kommt auch selten in Betracht; vielleicht wäre es einfacher, von Gnade des Urstandes und von Gnade der gefallenen Natur zu sprechen. Man kann sie immerhin als logisch berechtigt anerkennen und anwenden, wenn nur der sachliche Unterschied, den Jansenius hineinlegt, fern gehalten wird, als nöthige die Gnade Christi, des Erlösers, den Willen des gefallenen Menschen, während die Gnade des Urstandes die Freiheit belassen habe.

Ein sachlicher Unterschied zwischen der Gnade des Urstandes und der unsrigen besteht allerdings, der aber weniger in der Natur der Gnade, als in der mit derselben verbundenen außernatürlichen Ausstattung des Menschen bestand, und damit kommen wir auf eine neue Eintheilung der Gnade, welche mit der vorhergehenden aufs innigste zusammenhängt[1]).

IV. Gratia elevans und gratia medicinalis. Die Gnade Adams war elevans, die unsrige elevans und medicinalis.

1. Die erstere versetzt den Menschen in eine höhere Ordnung, in die Ordnung der Kinder Gottes und gibt ihm übernatürliche Kraft und Energie, um sein übernatürliches Ziel, die Anschauung Gottes, zu erstreben; letztere hilft als actuale Gnade blos seiner Schwäche ab, um das sittlich Gute zu wirken. Er ist nicht ganz unfähig, mit natürlichen Kräften etwas Gutes zu thun; seine natürlichen Fähigkeiten sind

---

1) Logisch genauer würde diese Eintheilung später als Glieder der gratia actualis auftreten; wir verbinden sie hier mit der ihr innerlich näher stehenden Eintheilung in gratia Dei und gratia Christi.

durch die Erbsünde nicht aufgehoben, sondern nur geschwächt; die medicinelle, heilende Gnade hat nur nachzuhelfen, während die gratia elevans, da sie zum übernatürlich Guten befähigen soll, einer absoluten Unfähigkeit des Menschen zu Hilfe kommen muß.

2. Die medicinelle Gnade braucht gar nicht übernatürlich zu sein. Thatsächlich ist sie es aber immer, wenigstens für uns Christen; höchstens mögen die Heiden, bevor sie zum Glauben gekommen oder sich auf denselben vorbereiten, rein natürlich göttliche Hilfsmittel zur Beobachtung der Gebote erhalten. Die gratia elevans ist, wie wir sehen werden, zu allen Heilsacten absolut nothwendig, die gratia medicinalis unter Umständen gar nicht, jedenfalls nicht für alle guten Werke und nicht mit absoluter Nothwendigkeit.

Jansenius kennt nur die medicinelle Gnade. Mit Unrecht stützt er sich aber auf den heil. Augustinus, der zwar auch das heilende Moment in der Gnade Christi betont, aber demselben nicht blos (als gratia actualis) eine nachhelfende Wirkung für das Heilswerk zuschreibt, sondern auch eine wirkliche Heilung des inneren Menschen durch die habituale Gnade. So z. B.: Homo debet esse sine claudicatione peccati, et si debet potest; non tamen si vult, continuo potest, sed si fuerit adhibita curatione *sanatus* et medicina *adjuverit* voluntatem[1]).

V. Die übernatürliche geschaffene Gnade wird weiter eingetheilt in gratia gratis data und gratia gratum faciens.

1. Die erstere hat nicht direct die Aufgabe, den Empfänger derselben zu heiligen und Gott wohlgefällig zu machen, wie die gratia gratum faciens oder sanctificans, sondern sie ist ein unverdientes Geschenk Gottes, durch welches Jemand zum Nutzen Anderer, insbesondere zum Wohle der Kirche und zur Heiligung der Menschen ausgerüstet wird. Dahin gehören vor allem die Wundergabe, die Propheten- und Sprachengabe, die Gabe der Weisheit, der Beredsamkeit. Indeß brauchen dieselben nicht gerade außerordentlich und wunderbar zu sein: auch der priesterliche Charakter, die Gewalt von Sünden loszusprechen, das unfehlbare Lehramt der Kirche und des Papstes ist eine gratia gratis data. Der heil. Paulus zählt solche gratiae gratis datae auf: Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. Ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios autem Evangelistas alios vero pastores[2]). — Alii per Spiritum datur

1) De perf. just. c. 3. — 2) Ephes. 4, 7. 11.

sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eumdem Spiritum, alii fides in eodem Spiritu, alii gratia sanitatum in uno Spiritu, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum[1]).

Und als den Zweck dieser Gaben des Geistes bezeichnet er: Unicuique datur manifestatio Spiritus *ad utilitatem*[2]); nicht zunächst zum eigenen Nutzen, sondern Heile der Gesammtheit.

Die gratia gratum faciens heiligt aber den Menschen selbst und seine Handlungen[3]).

2. Die Benennung gratia gratis data ist nicht ganz glücklich gewählt, zum Theil willkürlich, weßhalb manche darunter etwas anderes verstehen; denn die gratia gratum faciens ist auch gratis data, ja noch mehr als jene außerordentlichen Gaben. Die heiligmachende Gnade ist weit weniger zu verdienen als die Geistesgaben, sie steht gerade als Gnade viel höher als das Apostolat, die Priesterwürde. Denn sie enthält den höchsten göttlichen Adel, während das Apostolat und Priesterthum nur Mittel sind, um die Menschen in den Gnadenstand zu versetzen[4]).

Und der Apostel fordert die Korinther, nachdem er die großen Geistesgaben in der Kirche aufgezählt, auf: Aemulamini autem

---

1) 1 Kor. 12, 8 ff. — 2) 1 Kor. 12, 7.

3) Sicut Apostolus dicit (Rom. 13, 1): Quae a Deo sunt, ordinata sunt. In hoc autem ordo rerum consistit, quod quaedam per alia in Deum reducuntur, ut Dionysius dicit. Cum igitur gratia ad hoc ordinetur, ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scl. quidam per alios in Deum reducantur. Secundum hoc igitur duplex est gratia: una quidem per quam ipse homo Deo conjungitur, quae vocatur gratia gratum faciens; alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur: hujusmodi autem donum vocatur gratia gratis data quia supra facultatem naturae et supra meritum personae homini conceditur. Sed quia non datur ad hoc, ut homo ipse per eam justificetur, sed potius ut ad justificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit Apostolus: Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem scl. aliorum. S. Thom. 1. 2. q. 111 a. 1.

4) Unaquaeque virtus tanto excellentior est, quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his quae sunt ad finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad conjunctionem ultimi finis; gratiae autem gratis datae ordinant hominem ad quaedam praeparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam et miracula et alia hujusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini conjungantur. Et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior, quam gratia gratis data. S. Thom. ibid. a. 5.

charismata meliora. Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro[1]). Dieser vollkommenere Weg, diese bessere Gabe ist die Liebe, d. h. die heiligmachende Gnade: Si linguis hominum loquar et angelorum, caritatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans aut cymbalum tinniens. Et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam: et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum . . .[2]).

Im Deutschen können wir diesen Sprachgebrauch auch nicht anwenden; es würde die Eintheilung: umsonst verliehene Gnade und heiligmachende Gnade ganz unverständlich sein. Wir nennen die Geistesgaben mit besonderem Namen Charismen, was freilich auch nur nach dem Sprachgebrauch zu Recht besteht; denn der heil. Paulus versteht an der angeführten Stelle unter den χαρίσματα τὰ κρείττονα gerade die Liebe, freilich wohl mit Bezugnahme auf die vorher genannten χαρίσματα ἰαμάτων und die übrigen außerordentlichen Gaben.

3. Indeß ist der lateinische Sprachgebrauch doch zu rechtfertigen. Denn es kommt auch sonst vor, daß ein Name, der eigentlich der Gattung zukommt, einer Species zu eigen wird, weil nämlich diese Species nichts anders hat, als was im Genus enthalten ist. So ist eigentlich der Begriff Animal dem Menschen und Thier gemeinsam; man bezeichnet aber auch das Thier im Gegensatz zum Menschen als animal. Weil die gratia gratis data nicht innerlich heiligt wie die gratia gratum faciens, aber doch in dem Momente der Gratuität mit ihr übereinkommt, und in diesem Sinne Gnade genannt werden kann, wird ihr diese allgemeine Eigenschaft der Gnade als charakteristisch beigelegt[3]).

4. Indeß besteht doch noch ein besonderer Grund, die Charismen gratiae gratis datae zu nennen. Sie setzen nämlich die Würdigkeit des Empfängers nicht voraus; selbst ein Sünder, ein Ungläubiger kann Träger von Charismen sein, und zwar nicht blos

1) 1 Kor. 12, 31. — 2) 1 Kor. 13, 1 ff.

3) Gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiae gratis datae, quod etiam ad rationem gratiae pertinet, quia scl. hominem gratum facit Deo: et ideo gratia gratis data, quae hoc non facit, retinet sibi nomen commune, sicut in pluribus aliis contingit: et sic opponuntur duae partes divisionis sicut gratum faciens et non faciens gratum. So löst der heil. Thomas den Einwand, daß die Glieder einer Eintheilung einander ausschließen müssen. Ibid. a. 1. ad 3.

von regelmäßigen wie der Priesterwürde, der Unfehlbarkeit, sondern auch der wunderbaren, sowie der Prophetengabe, welche z. B. dem Heiden Balaam und dem Hohenpriester Kaiphas zu Theil wurde. Meist freilich wirkt Gott durch Sünder keine Wunder, gibt ihnen kein wunderbares Wissen, sondern regelmäßig erhalten solche Gaben blos die Heiligen, und gerade in Verbindung mit ihren ungewöhnlichen Tugenden; sie dienen selbst dazu, ihre außerordentliche Heiligkeit und Begnadigung zu beweisen. Aber sie verlangen die Heiligkeit an und für sich nicht, setzen sie nicht voraus, constituiren sie nicht. Dagegen wird die heiligmachende (habituelle) Gnade (denn diese versteht man gewöhnlich unter gratia gratum faciens) nicht ohne Vorbereitung eingegossen, wenigstens nicht in ein sündhaftes Herz, denn sie macht die Heiligkeit aus, ist sie selbst. Die Charismen sind also unter einer Rücksicht mehr gratiae gratis datae, als die heiligmachende Gnade.

5. Unter den vom Apostel aufgezählten Charismen kommen übrigens einige vor, die zugleich zur gratia gratum faciens gehören, nämlich insofern sie entweder übernatürliche Tugenden bezeichnen, die zugleich mit der heiligmachenden Gnade eingegossen werden, oder Gaben des heiligen Geistes, welche ebenfalls mit der Rechtfertigung verliehen werden. So z. B. die Weisheit und Wissenschaft (sermo sapientiae, sermo scientiae). Insofern das von Gott verliehene Wissen wunderbar ist, menschliche Kräfte übersteigt, auf verborgene Dinge geht, ist es eine gratia gratis data; dieselbe wird regelmäßig für Andere gegeben, darum tritt sie als *sermo* sapientiae und scientiae auf. Insofern durch die Gnade die menschlichen Fähigkeiten für die übernatürlichen Tugendacte, speciell für die christliche Weisheit disponirt werden, wird der Seele des Gerechtfertigten die Tugend der Weisheit eingegossen. Insofern aber die Gnade den Fähigkeiten der Seele eine besondere Beweglichkeit und Empfänglichkeit für die Einsprechungen des heiligen Geistes verleiht, heißt die Weisheit Gabe des heiligen Geistes. Insofern sich nämlich der Begnadigte bei der Uebung der Weisheit von der Vernunft und der gläubigen Einsicht leiten läßt, übt er die Tugend der Weisheit; wird er aber von einer Regung des heiligen Geistes geleitet, wozu ihn die Gnade gleichfalls geneigt macht, dann ist seine Weisheit eine Frucht der entsprechenden Gabe des heiligen Geistes. Bei der Tugend der Weisheit und bei der Weisheit als Gabe des heiligen Geistes liegen die Objecte der Erkenntniß nicht nothwendig über der Fähigkeit der Vernunft, sie werden nur in einem höheren

Lichte geschaut und mit höherer Willenskraft begehrt; die Erkenntnisse der Weisheit als gratia gratis data sind aber wunderbar, werden von Gott der Vernunft mitgetheilt.

VI. Die heiligmachende Gnade wird nun wieder eingetheilt in zwei sehr umfangreiche Glieder: die gratia habitualis und gratia actualis.

1. Diese Unterscheidung ist in neuerer Zeit so wichtig geworden, daß sie der Behandlung und Eintheilung der gesammten Gnadenlehre zu Grunde gelegt wird, während bei den Vätern und Scholastikern dieser Unterschied mehr zurücktritt. Auch jetzt versteht man übrigens unter gratia gratum faciens, gratia sanctificans, heiligmachende Gnade, wenn nicht eine nähere Bestimmung hinzugefügt wird, regelmäßig (wie die Scholastiker) die habituale Gnade, während mit dem Worte Gnade schlechthin die actuale Gnade (wie bei Augustin) bezeichnet wird.

Die habituale Gnade ist jener übernatürliche Zustand der Freundschaft und Kindschaft Gottes, der Heiligkeit und Gottgefälligkeit, in den wir durch die Rechtfertigung versetzt werden.

Die actuale Gnade wird jeweilig zu den einzelnen guten Acten gegeben, sei es, daß der Mensch bereits die habituale Gnade besitzt, sei es, daß er noch nicht gerechtfertigt ist.

2. Der Ausdruck „wirkliche" Gnade für gratia actualis ist ganz irreführend; denn auch die gratia habitualis ist wirklich. Die Actualität, welche damit bezeichnet werden soll, ist nicht der Potenzialität entgegengesetzt, sondern der Potenz als Vermögen, Fähigkeit, Fertigkeit (habitus) zum Handeln [1]).

Besser wäre schon die Bezeichnung „bleibende" Gnade für gratia habitualis, und „vorübergehende" für die gratia actualis. Aber auch dies trifft die Sache nicht ganz. Denn auch der Zustand der Freundschaft Gottes kann ein sehr vorübergehender sein, wie wenn der Gerechtfertigte alsbald wieder in Sünden fällt. Und umgekehrt kann die actuale Gnade lange anhalten; z. B. durch eine ganze Reihe von inneren Acten, etwa in einer andauernden Versuchung hindurch, dieselbe bleiben.

3. Der heil. Augustinus hat im Kampfe gegen die Pelagianer

1) Das Wort actus hat im philosophischen Sinne allerdings auch die Bedeutung von Wirklichkeit gegenüber der potentia als bloßer Möglichkeit, Potenzialität. Es hat aber auch in der Philosophie wie im gewöhnlichen Leben die Bedeutung von Act, Thätigkeit und steht entgegen der potentia als Potenz, Vermögen, Fähigkeit oder Fertigkeit eines Vermögens zum Handeln.

allerdings mehr die Hilfe Gottes, das adjutorium divinum zum guten Handeln betont, aber die gratia sanans und salvans, die er daneben hervorhebt, kann doch zunächst nur von der Rechtfertigungsgnade, also der habitualen Gnade, verstanden werden. Denn diese gratia sanans deckt sich nicht mit unserer gratia medicinalis, welche dem Sprachgebrauch nach eine actuale Gnade bezeichnet. Die gratia sanans und salvans des heil. Augustin schließt die habituale Gnade und die actuale als medicinalis ein. Umgekehrt richten die Scholastiker ihr Augenmerk so stark auf den Gnadenstand, daß die gratia actualis ihnen als eine mit demselben gegebene Folge erscheint. Doch davon mehr weiter unten bei der Nothwendigkeit der actualen Gnade.

Erster Abschnitt.

Von der actualen Gnade.

Erstes Kapitel.

Das Wesen der actualen Gnade.

§. 391.

Verschiedene Arten der actualen Gnade.

Wir werden das Wesen der actualen Gnade näher kennen lernen, indem wir ihre Nothwendigkeit, die Grenzen dieser Nothwendigkeit, die Gratuität derselben, ihre Austheilung und das Verhältniß des freien Willens zur Gnade genauer kennen lernen werden. Aber schon die mannigfachen Eintheilungen, welchen verschiedene Seiten und Functionen der Gnade zu Grunde liegen, lassen ein vorläufiges Licht auf dasselbe fallen. Zu bemerken ist übrigens, daß manche dieser Eintheilungen auch auf die gratia habitualis angewandt werden können und zum Theil angewandt worden sind.

§. 392.

Innere und äußere Gnade.

Eine sehr wichtige Eintheilung der Gnade ist die in innere und äußere Gnade.

1. Da die Gnade zur Ermöglichung der Heilsacte gegeben wird, so wird diejenige Gnade eine innere Gnade genannt werden müssen, welche den Heilsact selbst afficirt, äußere diejenige, welche den Heilsact durch Einwirkung von außen fördert. Der übernatürliche Heilsact, durch den wir unsere Seligkeit verdienen, geht aber wesentlich von der Erkenntniß und dem freien Willen aus. Die innere Gnade fördert also und ermöglicht die heilsamen Gedanken und guten

Willensentschließungen. Die äußere Gnade afficirt nicht diese Thätigkeiten von innen heraus und unmittelbar, sondern sie beeinflußt dieselben durch äußere Vorstellungen von Objecten, welche den Verstand und Willen in natürlicher Weise zu erregen vermögen. Dahin gehören die Predigt, das gute Beispiel, das Evangelium, das Leben und Sterben unseres Heilandes. Solche äußeren Gnaden gaben die Pelagianer zu, leugneten aber, wie gewöhnlich angenommen wird, jede innere Einwirkung Gottes auf die Heilsacte.

2. Jene äußeren Einflüsse können allerdings recht wohl auch Gnade genannt werden, weil sie thatsächlich der übernatürlichen Ordnung angehören, von Christus zu unserem Heile veranstaltet werden und auch in jedem einzelnen Falle von der Vorsehung intendirt sind, um uns zu unserem ewigen Heile zu führen. Freilich haben sie dies letztere mit rein natürlichen Vorfällen des Lebens gemein, die ebenso erschütternd, rührend auf uns einwirken können, als übernatürliche Wahrheiten und Thatsachen. Es gibt also eine Abstufung in der „Aeußerlichkeit" der Gnade, wie es auch eine Abstufung in der Innerlichkeit gibt. Dem Wortlaute nach kann man unter innerer Gnade jede Einwirkung Gottes auf die Seele des Menschen oder selbst noch die Einwirkung auf seinen Körper im Gegensatze zu jenen äußeren Vorstellungen verstehen. Wenn Gott z. B. unsere sinnlichen Fähigkeiten zu fühlbarer Andacht, zur Zerknirschung stimmt, wenn er uns zu Thränen rührt, so kann dies recht wohl eine innere Gnade genannt werden. Im strengen Sinne des Wortes wird sie freilich nur jene übernatürliche Hilfe bezeichnen, welche er der Erkenntniß und dem Willen angedeihen läßt; denn nur eine solche Gnade ist dem Heilsacte und dessen Fähigkeiten innerlich.

3. Wesentlicher für den Heilsact und entscheidender gegenüber den Pelagianern ist die Art und Weise, wie Gott diese Heilsacte beeinflußt: die innere Gnade beeinflußt den Willen (und die Erkenntniß) von innen dynamisch, während die s. g. äußere Gnade nur objectiv, d. h. als Object auf Verstand und Willen wirkt. Weil unser Verstand für das Wahre und unser Wille für das Gute eingerichtet ist, so braucht uns blos überzeugend etwas als vortheilhaft, schön, gut, heilsam vorgestellt zu werden, um es zu begehren. Desgleichen schreckt uns die Vorstellung der Häßlichkeit, Verderblichkeit einer Handlung von derselben ab. Darum können auch Menschen mit dieser objectiven, auch moralisch genannten Causalität auf uns einwirken. Gott aber, der eigentliche Spender aller

Gnaden, wirkt auch von innen heraus unmittelbar auf unser Erkennen und Wollen.

4. Um also eine sichere Grenzlinie zwischen innerer und äußerer Gnade zu ziehen, kann man sie so unterscheiden, daß man die erstere als unmittelbare, physische, dynamische Einwirkung Gottes auf den Heilsact, die äußere als mittelbare, objective, moralische Causalität in Bezug auf denselben Act bestimmt.

§. 393.

Die Gnade der Erleuchtung und der Bewegung.

Die innere Gnade wird wieder eingetheilt in gr. illustrationis und gr. inspirationis.

1. Die erstere bezeichnet den göttlichen übernatürlichen Einfluß Gottes auf den Verstand, die zweite denselben Einfluß auf den Willen. So wenigstens nach jetzigem theologischem Sprachgebrauche. Bei den heiligen Vätern und insbesondere bei dem heil. Augustin geht die göttliche Erleuchtung (illustratio cordis) nicht immer ausschließlich auf die Erkenntniß, sondern bezeichnet den gnadenreichen Einfluß Gottes auf das ganze geistige Wesen des Menschen, also auch auf den Willen, wie es ja auch kein schöneres Bild für die Gnade gibt, als das Licht. Andererseits wird auch die Inspiration vom göttlichen Einfluß auf das Erkennen gebraucht; gerade das Charisma, welches den heiligen Schriftstellern zu Theil wurde, und das vorzugsweise ihre Erkenntniß beeinflußt, wird ja als „Inspiration" bezeichnet.

2. Es läßt sich diese Eintheilung auch nur dann streng durchführen, wenn man das Erkenntniß- und Begehrungsvermögen real von einander scheidet, wie dies allerdings der heil. Thomas thut. Die neuere Philosophie erkennt eine solche Scheidung nicht an; aber auch schon der heil. Bonaventura, und noch entschiedener Skotus, stellten dieselbe in Abrede. Indeß ist diese Unterscheidung von Gnade der Erleuchtung und Gnade der Bewegung (des Willens, wie wir die gr. inspirationis nennen können) durchaus gerechtfertigt und insofern auch gefordert, als wir mit aller Klarheit erkennen können, daß etwas Gutes von uns gethan, eine andere Handlung vermieden werden muß, und uns doch nicht dazu frei entschließen. Der Wille muß also noch eigens angeregt werden, um auch das wirksam zu wollen, was wir als gut erkannt haben; etwas zu unterlassen, was sich unserem Verstande als Sünde darstellt.

Gottes Gnade kann freilich den Verstand so erleuchten, daß das Wollen damit auch gegeben ist; ja bei dem innigen Zusammenhange von Erkennen und Wollen und der wirksamen Energie der göttlichen Erleuchtung wird dies regelmäßig der Fall sein. Aber daraus folgt blos, daß die gr. illustrationis und die gr. inspirationis nicht real unterschieden sind, wie zwei auf einander folgende göttliche Einflüsse: dagegen die logische Berechtigung der Eintheilung bleibt bestehen. Man nennt dann eben den fortgesetzten göttlichen Einfluß, insofern er den Verstand erleuchtet, gr. illustrationis, insofern er den Willen bewegt, gr. inspirationis.

3. Die sachliche Berechtigung und Nothwendigkeit dieser logischen Distinction liegt darin, daß der Heilsact wesentlich zwei Momente in sich schließt: übernatürliche Erkenntniß und übernatürliches Wollen. Damit der ganze Act übernatürlich sei, muß die Gnade beide Momente, mögen sie nun real oder nur logisch unterschieden sein, in die höhere Heilsordnung erheben. Die Gnade der Erleuchtung könnte man wohl so energisch denken, daß sie auch den daraus nach psychologischen Gesetzen erfolgenden Act übernatürlich mache, aber den Willensact allein durch die gr. inspirationis übernatürlich zu machen, ohne daß der Verstand, in übernatürlicher Weise erleuchtet, dem Willen vorleuchtete, das ist in sich widersprechend und auch der allmächtigen Gnade unmöglich. Denn ein übernatürlicher Willensact, dem blos natürliche Erkenntniß vorleuchtete, ist ein Widerspruch, er ist eine Monstrosität, da er einen einheitlich ganz untheilbaren Act aus natürlichen und übernatürlichen Bestandtheilen zusammengesetzt sein läßt.

Darum kann man wohl eine besondere gr. inspirationis neben der gr. illustrationis, diese selbst aber in keiner Weise neben der gr. inspirationis für überflüssig erachten. Bellarmin und manche Gegner der Jansenisten sind der Meinung, es bedürfe keiner besonderen Bewegung des Willens nach der übernatürlichen Erleuchtung.

4. Bellarmin war nämlich der Ansicht, der freien Entscheidung gehe ein judicium practicum voraus, durch welches wir urtheilen, nicht etwa blos, daß dieses oder jenes zu wählen sei, daß es von uns gewählt werden könne (judicium theoreticum), sondern daß das Betreffende zu wählen sei in dem Sinne, daß es gewählt werden müsse. Ein solches Urtheil läßt offenbar die bestimmte Entscheidung mit Nothwendigkeit erfolgen. Soll nun die Freiheit gewahrt bleiben, so muß das praktische Urtheil selbst vom freien Willen abhängig sein. Hat also die Gnade jenes Urtheil herbeigeführt, so braucht

freilich keine neue Gnade für die freie Willensentscheidung verliehen zu werden; aber es ist die den Willen erregende und bewegende gr. inspirationis schon mit der Beeinflussung des judicium practicum mit gegeben.

Dechamps glaubte die den Willen nöthigende Gnade des Jansenius dadurch am besten widerlegen zu können, daß er erklärte, nach der Gnade der Erleuchtung bedürfe es gar nicht mehr einer Gnade der Inspiration für den Willen. Dies trifft allerdings zu, wenn man die Gnade der Erleuchtung als illustratio cordis nimmt, wie sie der heil. Augustinus und selbst das Concil von Trient faßt, indem es illuminatio, inspiratio und tactus cordis als gleichbedeutende Ausdrücke gebraucht[1]). Das Herz bezeichnet nämlich nicht blos die Gesinnung, sondern noch eigentlicher das Gefühlsleben; die Erleuchtung, Rührung des Herzens geht also recht eigentlich auf den Willen. Wahr ist an der Behauptung Dechamps, daß Gott allerdings unseren Verstand so erleuchten, das Gute in so anziehendem, bezauberndem Glanze, die Sünde in so abschreckender Häßlichkeit unserem geistigen Auge und unserer Phantasie und Sinnlichkeit darstellen kann, daß mit unfehlbarer Sicherheit, mit psychologischer Nothwendigkeit jenes ergriffen und gewählt, dieses verabscheut wird. Das ist eben jene luminosissima caritas des heil. Augustinus, welche von den Jansenisten so sehr mißdeutet worden ist. Aber solche mächtigen Erleuchtungen werden einmal nur selten gegeben, und dann haben wir da ein Licht, welches zugleich caritas ist, welches das Gute uns als angenehm darstellt, welches jene das Gefühl, den Willen afficirende suavitas verleiht, worin der heil. Augustinus gewöhnlich die Wirksamkeit der Gnade oder die Gnade selbst setzt.

5. Es ist mit dem geistigen Lichte ähnlich wie mit dem materiellen; dasselbe *erleuchtet* nicht nur, sondern *erwärmt* auch, spendet *Leben* und *Regsamkeit*. So erleuchtet die gr. illustrationis den Verstand, bewegt, erwärmt, entzündet zugleich das Herz. Aber immerhin sind die eigentlichen Leuchtwirkungen von den daraus sich ergebenden oder damit verbundenen der Erwärmung unterschieden; ja es kann ein Licht leuchten ohne erheblich zu erwärmen. So mag zwar eine einzige gnadenvolle „*Durchleuchtung*" unseres Geistes sowohl im Verstande übernatürliche Erkenntniß, als auch im Willen

1) Tangente Deo cor hominis per Sp. S. illuminationem, neque homo, ipse nihil omnino agit, inspirationem illam recipiens . . . Sess. VI, c. 5.

heilsame Anregung, ja Entzündung bewirken, aber beide Wirkungen fallen nicht zusammen, und thatsächlich kann die Erwärmung des Herzens bei Erleuchtung des Verstandes fehlen.

Indeß muß wohl zugestanden werden, daß letztere Möglichkeit eine rein abstracte ist, die in concreto niemals vorkommt. Da nämlich Gott ernstlich durch die Gnade die thatsächlich gute Entscheidung des Willens herbeiführen will, so gibt er die Gnade in einer Weise, daß der Mensch vollkommen für diese Willensentscheidung ausgerüstet ist. Er wäre aber nur einseitig befähigt, das Gute zu wollen, wenn die Gnade nicht auch auf den Willen, und gerade auf diesen sich ganz besonders erstreckte. Und so dürfte wohl kaum eine übernatürliche gr. illustrationis von Gott gegeben werden, ohne daß sie entweder zugleich gr. inspirationis wäre oder diese letztere im Gefolge hätte.

6. Der innige Zusammenhang zwischen gr. illustrationis und inspirationis tritt besonders klar in der Bezeichnung des heiligen Geistes als des Geistes der Weisheit hervor. Es ist allgemeine Uebung der Kirche und der Gläubigen, weniger die hypostatische Weisheit, den Sohn, das lumen de lumine, sondern den heiligen Geist um Erleuchtung anzurufen. Warum dieses, da doch der heilige Geist durch die heilige Liebe gehaucht wird und die Heiligkeit ihm appropriirt wird? Eben weil wir um eine Erleuchtung flehen, welche uns übernatürliches Leben, Heiligkeit und Gerechtigkeit verleihen soll. Wir flehen um eine gr. illustrationis, welche gr. inspirationis sein soll. Erleuchtungen, welche vom heiligen Geist kommen, verleihen heiliges Leben und heilsames Wirken; sie bleiben bei dem Erkennen nicht stehen, sondern bewirken auch das Wollen, und zwar reges Wollen, lebendige Thätigkeit; denn diese beiden Momente liegen eben in dem inspirare: Leben einhauchen, rege Thätigkeit einflößen, wie auch das Wort „Geist" etymologisch und dann wieder im übertragenen Sinne Leben und Regsamkeit bedeutet.

7. Sehr bezeichnend für das innige Verhältniß der gr. illustrationis zur gr. inspirationis (und zugleich für das Schwankende des Sprachgebrauchs) ist eine Stelle aus dem Werke de vocat. omn. gentium: Gratia nihil ei, quem vocaverit confert, nisi *oculos* in eo aperuerit *voluntatis*[1]).

Eingehender ist davon noch später zu handeln, wenn das Verhältniß der Gnade zum Willen ex professo erörtert wird.

---

1) L. 2, c. 27.

§. 394.

Die zuvorkommende und begleitende Gnade.

Die actuale Gnade zerfällt nach einer anderen Rücksicht in gratia operans und cooperans, oder was sachlich dasselbe ist, in gr. excitans sive vocans und gr. adjuvans, oder auch, was wieder auf dasselbe hinauskommt, in gr. praeveniens und concomitans.

1. Die gr. operans wirkt nach gewöhnlicher Erklärung in nobis sine nobis, die cooperans dagegen in nobis sed non sine nobis, i. e. cum nobis. Dies bedarf jedoch einer genaueren Erklärung; denn eine Gnade, welche ohne uns, ganz außer uns wirkte, gibt es nicht. Selbst die s. g. äußere Gnade wirkt nicht ohne uns. Denn das gute Beispiel, die Ermahnung ist für uns nur insofern Gnade, als sie wirklich auf unseren Geist, zum wenigsten auf unsere Erkenntniß wirken. Das sine nobis ist also emphatisch zu verstehen: sine nobis libere cooperantibus, und das cum nobis: cum nobis libere cooperantibus. Unser Wirken ist im vollen Sinne eigentlich nur unser frei gewolltes Wirken; denn nur dieses ist actus humanus, während das unüberlegte, unfreie Wollen zwar auch in uns ist als actus hominis, aber doch nicht ganz eigentlich als „unser Thun" bezeichnet werden kann. Wenn uns also Gott gute Gedanken und gute Stimmungen einflößt, so wirkt die Gnade allein (gr. operans); wenn wir dasjenige, wozu uns diese guten Gedanken und Affecte anregen, mit Freiheit erfassen, so heißt die Gnade, unter deren Einfluß die freie Entscheidung zu Stande kommt und sich vollzieht, gratia cooperans.

Das sine nobis läßt allerdings noch eine andere Deutung zu: die gr. operans geht einem jeden unserer Acte voraus, auch den unfreien: sie bewirkt eine Zuständlichkeit in uns, welche noch nicht Thätigkeit ist, sondern zur Thätigkeit disponirt. Und eine solche Zuständlichkeit lassen die Thomisten thatsächlich auch den unüberlegten Heilsacten vorausgehen, während die Molinisten sie meistens leugnen. Wenn manche dieselbe eine qualitas mortua nennen, so ist das eine nicht zutreffende Verdächtigung derselben. Denn dann müßte man auch die den Heilsacten der Gerechtfertigten zu Grunde liegende heiligmachende Gnade so nennen.

2. Die Thomisten fassen vielmehr, und dies, wie es scheint, mit Recht, die von der gratia operans bewirkte Zuständlichkeit als eine vorübergehende, in der Seele des noch nicht Gerechtfertigten erzeugte, Disposition, wodurch sie befähigt wird, überhaupt einen

übernatürlichen Act, auch einen unfreien, in sich zu erzeugen. Wenigstens wird dadurch, wie wir später sehen werden, erst verständlich, wie die Gnade einen Act innerlich übernatürlich machen kann. Dies ist kaum verständlich, wenn der göttliche Einfluß sich blos auf den Act erstrecken soll; wird dagegen in der Seele, wenn auch nur vorübergehend, eine übernatürliche Zuständlichkeit erzeugt, dann kann aus derselben, als aus einem übernatürlichen Principe, ein innerlich übernatürlicher Act hervorgehen.

In der thomistischen Auffassung der gratia operans trifft es auch nur recht zu, wenn man erklärt: die gr. operans geht auf den actus primus, die cooperans auf den actus secundus. Der actus primus ist nämlich die zum Handeln mehr oder weniger ausgerüstete Fähigkeit, der actus secundus die Handlung selbst. Die Gnade muß schon unsere Fähigkeiten in actu primo disponiren, daß sie (auch nur einen unfreien) actus secundus setzen könne. Freilich muß nun auch wieder die Gnade zu diesem actus secundus indeliberatus mitwirken. Und es ist nur Sache des Sprachgebrauchs, wenn man schon diese Gnade gr. cooperans nennen will, und die operans auf die Einflößung der Disposition beschränken will. Indeß ist die gegenwärtige allgemeinste Auffassung die, daß die gr. cooperans zur freien Handlung mitwirkt, die gr. operans zur unfreien, ihr zu Grunde liegenden unfreien Thätigkeit, Stimmung, Zuständlichkeit; mag nun diese Zuständlichkeit etwas der Thätigkeit Vorausgehendes, oder etwas damit Identisches sein. In der letzteren (molinistischen) Auffassung muß man den actus primus und secundus bei der Erklärung der gr. operans und cooperans so verstehen, daß der actus secundus, zu welchem die gr. cooperans gegeben wird, die freie, heilsame Thätigkeit bezeichnet, der actus primus, welchen die gr. operans bewirkt, alles, was der freien Entscheidung in den Fähigkeiten vorausgehen muß: nämlich übernatürliche Stimmungen, Affecte, unüberlegte gute Regungen; denn diese gehören zur vollständigen Ausrüstung der Fähigkeit in actu primo, zur wirklichen Bethätigung in actu secundo.

3. In jedem Falle ist die Unterscheidung der Gnade in „wirkende" und „mitwirkende" sachlich sehr begründet: eine andere Frage ist es aber, ob diese beiden Arten göttlicher Hilfe auch real unterschieden sind. Die Thomisten nehmen meist eine reale Unterscheidung an. Dies wäre insofern wohl gerechtfertigt, als man unter gr. operans nicht blos eine Erregung unfreier Gedanken und Affecte, sondern eine demselben vorausgehende übernatürliche Zuständlichkeit

versteht. Denn der göttliche Einfluß, der eine Thätigkeit, wenn auch nur eine unfreie, hervorruft, scheint doch wohl ein anderer zu sein, als derjenige, welcher eine Zuständlichkeit, ein Sein in der Seele erzeugt. Indeß selbst die Gnade, als Zuständlichkeit gefaßt, braucht nicht nothwendig von der actualen Mitwirkung Gottes *real* unterschieden zu sein; nach Skotus ist überhaupt der Act von der Potenz nicht unterschieden und also auch die Gnade, welche der Potenz verliehen wird, nicht von der Gnade, die auf den Act geht. Der heil. Thomas unterscheidet allerdings stärker zwischen Potenz (bezw. Zuständlichkeit derselben) und Thätigkeit, und doch sagt er ausdrücklich, daß die gr. operans und cooperans eine und dieselbe Gnade seien und nur in ihren Wirkungen verschieden[1]). Diese Eintheilung geht nach ihm, wie wir sehen werden, sowohl auf die habituale, wie auf die actuale Gnade.

Versteht man dagegen unter gr. operans die Gnade, welche die zur freien Entscheidung erforderlichen indeliberirten Acte, die guten Gesinnungen und Stimmungen bewirkt, so scheint dieselbe auch hinzureichen, um die freie Entscheidung selbst zu bewirken: Es braucht die den Verstand und den Willen zur freien Entscheidung vorbereitende Gnade nur fortzudauern, um auch die freie Entscheidung selbst zu bedingen. Sie *muß* ja aber fortdauern, weil ja auch in und nach der freien Entscheidung jene von der gr. operans bewirkte gute Gesinnung und Stimmung, aus welcher die freie heilsame Entscheidung stammt, fortdauern muß. Die Zubereitung zur freien Entscheidung durch die Gnade besteht nicht in der Hervorbringung einer kraftlosen Zuständlichkeit, sondern in der Herstellung einer solchen Spannung des Willens, daß, wenn derselbe sich nicht geflissentlich der Gnade widersetzt, sie nicht frei von sich weist, die freie Entscheidung gar keiner besonderen, neuen Anstrengung mehr bedarf, nach Manchen die Bestimmung für ein bestimmtes Object nur eine **relatio rationis** bezeichnet.

In diesem Sinne ist die gr. cooperans von der operans nicht real verschieden; aber damit wird die sehr sachliche Berechtigung der Unterscheidung nicht aufgehoben; außer den oben angeführten Anhaltspunkten der Unterscheidung kommt der soeben berührte, sehr wesentliche hinzu: die gr. operans ist stets *wirksam*, die

1) Den Satz, welchen er sich entgegengehalten: Operari et cooperari non sunt opposita, idem enim potest operari et cooperari, gibt er zu und erklärt ausdrücklich: Gratia operans et cooperans est eadem gratia, sed distinguitur secundum diversos effectus. 1. 2. q. 111. a 2. ad 4m.

gr. cooperans kann durch Schuld des Menschen unwirksam werden. Freilich bedingt dieser Umstand nach den Thomisten wieder einen realen Unterschied, insofern die gr. efficax und inefficax sich innerlich unterscheiden, während nach den Molinisten die Wirksamkeit nicht allein von ihrer inneren Beschaffenheit abhängt, und demgemäß auch nicht aus diesem Grunde ein realer Unterschied zwischen gr. operans und gr. cooperans gemacht zu werden braucht.

4. Nicht blos in der sachlichen Auffassung der gr. operans und cooperans herrscht, wie wir sahen, Verschiedenheit, sondern auch in der Begriffsbestimmung selbst. So dehnt der heil. Thomas diese Eintheilung auch auf die habituale Gnade aus, indem er unter gr. habitualis operans diejenige versteht, welche uns gerecht macht, unter cooperans, welche zu unserem verdienstlichen Handeln mitwirkt[1]).

Die actuale Gnade theilt er in operans und cooperans in demselben Sinne, wie wir es oben nach gewöhnlichem Sprachgebrauche gethan; denn er sagt, daß unter dem Einfluß der ersteren Gott allein bewegt, unter dem der letzteren Gott bewegt und wir uns bewegen[2]).

Im Weiteren scheint er freilich zu erklären, daß der Wille nur in den von ihm befohlenen äußeren Acten bewege, in seinem inneren Acte aber lediglich von Gott bewegt werde, weßhalb die gratia operans auf diese, die cooperans auf die ersteren gehe[3]).

---

1) Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiae effectus, sicut et cujuslibet alterius formae, quorum primus est esse, secundus est operatio; sicut caloris operatio est facere calidum et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, inquantum animam sanat vel justificat, sive gratam Deo facit, dicitur gratia operans, inquantum vero est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur cooperans. 1. 2. q. 111. a. 2.

2) Operatio alicujus effectus non attribuitur mobili sed moventi. In illo igitur effectu, in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur: et secundum hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectu, in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae et secundum hoc dicitur gratia cooperans. Ibidem.

3) Est autem in nobis duplex actus: primus quidem interior voluntatis; et quantum ad istum actum voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens, et praesertim cum voluntas incipit bonum velle, quae prius malum volebat; et ideo secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur gratia operans. Alius autem actus est exterior, qui cum a voluntate imperetur, . . . consequens est, quod ad hunc actum operatio attribuitur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adjuvat,

Aber unmöglich kann der heilige Lehrer so verstanden werden; denn es ist klar, daß der Wille auch bei seinen actus eliciti sich bewegt und geradeso activ ist, vielleicht noch mehr, als bei seinen actus imperati. Er kann ja auch seine actus eliciti zu imperati machen; er kann frei wollen, sich befehlen, daß er einen inneren Act der Liebe oder Reue erwecke: er kann velle se velle. Im letzteren velle bewegt er sich nicht weniger als im ersteren. Dagegen ist der Unterschied des Bewegens, der Activität bei unüberlegten guten Acten und bei überlegten ganz klar: zu ersteren bewegt uns Gott ohne unser Zuthun, ohne Freithätigkeit, zu letzterer bewegen wir uns selbst.

Offenbar versteht der heilige Lehrer unter dem actus interior voluntatis einen Act, welcher, im Gegensatze zu dem vom Willen befohlenen, von Gott allein, ohne Zuthun des freien Willens, abhängt, also diejenigen ersten Willensentschlüsse und überhaupt geistigen Thätigkeiten (humanam mentem), wodurch der Mensch *anfängt*, das Gute zu wollen, nachdem er vorher gleichgültig dagegen gewesen, oder sogar das Gegentheil gewollt hatte. Dieses *Eintreten* des guten Wollens ist allerdings Sache der göttlichen Bewegung, also der gratia operans, das eigentliche Wollen und das Fortdauern des guten Willens, das sich besonders deutlich in den actus imperati voluntatis bekundet, ist dann Sache Gottes *und* des menschlichen Willens; und hier ist die eigentliche Sphäre der gratia cooperans.

Jedenfalls ist dies die Auffassung des heil. Augustinus von der operatio und cooperatio der Gnade, auf die der heil. Thomas sich beruft: Quis istam etsi parvam (Petro) dare coeperat caritatem, nisi ille, qui praeparat voluntatem et cooperando perficit, quod operando incipit. Quoniam ipse ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens . . . Ut ergo velimus, sine nobis operatur: cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur: tamen sine ipso vel operante ut velimus vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus[1]). Hier wird doch klar und deutlich das Operari

et interius confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi praebendo: respectu hujusmodi actus, dicitur gratia cooperans. Unde . . . subdit Augustinus: „Ut autem velimus operatur; cum autem volumus, ut perficiamus, nobis cooperatur.“ Sic igitur si gratia accipiatur pro gratuita Dei motione, qua movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem. Ibidem.

1) De lib. arbr. l. 1. c. 17. n. 33.

mit dem *praeparare* voluntatem synonym gesetzt; es ist ein Wirken Gottes sine nobis — was nur von der Einwirkung Gottes zu unfreien Handlungen verstanden werden kann. Das Cooperari geht also auf das eingetretene Wollen, das Operari auf das Eintreten desselben.

Allerdings kann man auch im freien Willen noch einen Unterschied von sehr realer Bedeutung statuiren. Wir können gute Entschlüsse fassen, aber die Ausführung derselben ist etwas anderes: Velle quidem adjacet mihi, perficere autem non invenio. Dieses perficere scheint der heil. Thomas unter dem actus exterior, welcher vom Willen befohlen wird, zu verstehen. Gewiß müssen wir die Gnade zu jenen guten Entschlüssen haben, und wieder zur Ausführung derselben, und es ist ganz berechtigt, die Gnade zum ersteren Wollen, namentlich zum Eintritt desselben als gr. operans, die letztere als cooperans zu bezeichnen. Besser wird man allerdings letztere, wenn man sie von der Gnade, die zum freien, aber unwirksamen Willen gegeben wird, unterscheiden will, *subsequens* nennen und als drittes Glied neben der gr. operans sive praeveniens s. antecedens und cooperans s. adjuvans s. concomitans aufstellen, wie das Concil von Trient thut[1]).

Der heil. Thomas nimmt freilich gr. subsequens in einem etwas anderen Sinne, er hat nur die zwei Theilglieder: gr. praeveniens und gr. subsequens, in welche logische Formel er alle aufeinander folgenden Wirkungen der Gnade unterbringt, in der Weise, daß das vorausgehende Stadium der Begnadigung als gr. praeveniens und das darauf folgende, von ihm bedingte gr. subsequens genannt wird[2]).

---

1) Quae virtus bona eorum opera semper *antecedit* et *comitatur* et *subsequitur*. Sess. 6. q. 16.

2) Sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem secundum diversos effectus, ita etiam in praevenientem et subsequentem, qualitercumque gratia accipiatur (sive ut habitualis sive ut actualis). Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis, quorum primus est ut anima sanetur, secundus ut bonum velit, tertius ut bonum quod vult, efficaciter operetur, quartus est ut in bono perseveret, quintus est ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia, secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur praeveniens respectu secundi effectus, et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus. Et sicut unus effectus est posterior uno effectu et prior alio: ita gratia potest dici praeveniens et subsequens secundum eumdem effectum respectu diversorum, et hoc est quod Augustinus dicit (de nat. et gr. c. 31 et ad Bonif. II. c. 9): „Praevenit ut sanemur, subsequitur, ut sanati vegetemur: praevenit ut vocemur, subsequitur ut glorificemur." 1. 2. q. 111. a. 3.

5. Soll sich indeß die gratia *praeveniens* mit der gratia operans in dem gewöhnlichen Sinne decken, dann muß ihr als anderes Glied die gr. *concomitans* gegenübergestellt werden, welche nun der gr. cooperans entspricht. Jene kommt uns zuvor, d. h. unserem freien Wollen, das sie erst durch Eingebung guter Gedanken und Affecte herbeiführt: die gr. concomitans begleitet unser freies gutes Wollen, indem es dasselbe ebenso in jedem Augenblicke ermöglichen muß, wie beim ersten Eintreten desselben unter dem Einflusse der gr. praeveniens.

6. Wiederum ist nur dem Wortlaute nach oder doch nur begrifflich von dieser Eintheilung die in gr. *vocans* sive excitans und *adjuvans* verschieden. Um auch nur anzufangen, das übernatürlich Gute zu wollen, insbesondere um uns von der Sünde zu Gott hinzuwenden, muß uns die Gnade aus unserer Gleichgültigkeit, aus der Versunkenheit in die rein zeitlichen Interessen, aus der ungeordneten Anhänglichkeit an die Geschöpfe, aus dem Sündenschlafe aufwecken. Sie muß uns rufen nicht blos durch die Predigt und andere äußere Gnaden, sondern durch eine innere, geheimnißvolle Ansprache, alta vocatione, welche die Ohren unseres Herzens der Einsprache Gottes zugleich öffnet. Folgen wir freiwillig dem Rufe der Gnade, so geht dieselbe in eine Mithilfe zum freien guten Willen über und heißt nun speciell gr. adjuvans. Im weiteren Sinne ist freilich jede Gnade ein adjutorium Dei, und wird damit regelmäßig die Gnade überhaupt, selbst die habituale nicht ausgeschlossen, vom heil. Augustinus bezeichnet.

§. 395.

Gratia efficax und *sufficiens.*

1. Das letzte Glied vorstehender Eintheilung: die gr. cooperans, concomitans, adjuvans, wird wieder eingetheilt in gr. efficax und sufficiens. Denn nur bei freien Handlungen kann diese Unterscheidung Platz haben; die Gnade, welche ohne unser Zuthun in uns gute Gedanken und Gefühle weckt, ist natürlich immer wirksam. Aber der freie Wille folgt nicht immer den Impulsen der zuvorkommenden Gnade. Folgt er ihnen, so heißt sie gr. efficax, folgt er ihnen nicht, so heißt sie sufficiens.

Dem Wortlaute nach ist zwischen diesen beiden Gliedern kein logischer Gegensatz; denn die wirksame Gnade ist ja auch hinreichend, ja wohl noch mehr als die gr. sufficiens; und auch diese ist nicht

unwirksam; sonst wäre sie ja keine Einwirkung Gottes. Letztere bekommt diesen Namen darum, weil sie *blos* hinreichend ist, und nicht auch die von Gott beabsichtigte Wirkung im Gefolge hat. Es ist also wieder derselbe Fall wie oben bei der Eintheilung in gratia gratis data und gratia gratum faciens.

2. Weitaus schwieriger ist die Frage über das sachliche Verhältniß der gratia efficax zu der gratia sufficiens; es ist dies die schwierigste Frage in der ganzen Gnadenlehre; um sie drehen sich die Streitigkeiten, welche in den letzten Jahrhunderten mit so großer Heftigkeit zwischen den verschiedenen theologischen Schulen, insbesondere zwischen den Thomisten und Molinisten geführt worden sind und noch geführt werden. Es handelt sich hier um die geheimnißvolle Beziehung, welche zwischen der Gnade und der menschlichen Freiheit besteht, eine Beziehung, die wohl niemals völlig aufgeklärt werden kann, und folglich wohl zu den eigentlichen Geheimnissen gezählt werden muß.

Weit wichtiger als diese Schulstreitigkeiten ins Ungemessene zu verfolgen, erscheint es, die von den Häretikern angegriffenen und durch die Definitionen der Kirche zu einem gewissen Abschluß gebrachten Punkte der Gnadenlehre sorgfältiger zu erörtern, zumal ohne dieselben auch ein Verständniß jener theologischen Schulfragen nicht möglich ist. Wir handeln darum zunächst eingehend von der *Nothwendigkeit* der Gnade, von den *Grenzen* dieser Nothwendigkeit, von der *Gratuität* der Gnade, von der *Austheilung* der Gnade und der damit zusammenhängenden *Vorherbestimmung*, um sodann im letzten Kapitel dieses Abschnittes mehr eine Orientirung in der Frage über das Verhältniß von *Gnade* und *Freiheit* als eine Lösung derselben in Aussicht stellen zu können.

Zweites Kapitel.

Von der Nothwendigkeit der Gnade.

---

§. 396.

Es ist katholische Glaubenslehre, daß die Gnade zu jedem Heilsacte nothwendig ist. Der Pelagianismus.

Die Heilsacte sind solche, welche uns zu unserem übernatürlichen Heile, der Glückseligkeit in der Anschauung Gottes führen. Sie können dies aber entweder mittelbar oder unmittelbar. Unmittelbar führen uns zum Heile die nach der Rechtfertigung vollbrachten guten Werke, durch welche wir die Glückseligkeit verdienen. Aber auch vor der Rechtfertigung kann und soll sich der Sünder auf dieselbe vorbereiten. Dies kann auch nur durch Acte geschehen, welche unter dem Einflusse der übernatürlichen Gnade vollzogen werden, weil sie sonst nicht auf den Empfang des ersten Heiles, der Rechtfertigung vorbereiten könnten. Wenn auch die Zeugnisse der heiligen Schrift meistens auf die Nothwendigkeit der Gnade zu den Heilsacten im ersteren vollkommensten Sinne gehen, so sind sie doch so allgemein, daß sie die Unfähigkeit des Menschen zu jeder Art von Heilsthätigkeit darthun; andere sprechen aber auch direct die Unmöglichkeit der Bekehrung ohne Gnade aus.

1. Die Nothwendigkeit der Gnade zu allen Heilsacten ist so oft und eindringlich wie kaum ein anderes Dogma von der Kirche definirt worden. Nachdem der entgegengesetzte Irrthum der Pelagianer wiederholt von den Päpsten des fünften Jahrhunderts, von 24 Concilien, darunter das vom Apostolischen Stuhle bestätigte zweite Concil von Orange, verurtheilt worden, hat nochmals das Concil von Trient zwei Glaubensentscheidungen in derselben Frage gegeben. Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste vivere ac vitam aeternam promemeri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia

utrumque, sed aegre tamen et difficulter possit: anathema sit[1]). Si quis dixerit sine praeveniente Sp. S. inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet . . . anathema sit[2]).

Der Glaube an die allgemeine Nothwendigkeit der Gnade lebte aber auch schon vor jenen feierlichen Kundgebungen der Kirche im lebendigen Bewußtsein aller Christen, so daß der heil. Augustinus und die übrigen Vertheidiger des Dogmas sich auf diese allgemeine Uebereinstimmung als auf den sichersten Beweis der katholischen Wahrheit berufen konnten. Augustinus erklärt, die abendländischen wie die morgenländischen Kirchen hätten die unheiligen Neuerungen des Pelagius verabscheut[3]), er behauptet, die Leugner der Nothwendigkeit der Gnade könnten gar nicht zur Zahl der Christen gerechnet werden[4]). Der Verfasser des Briefes an Demetrias konnte schreiben: Restiterunt huic impietati recta innumerabilium corda sanctorum et non solum docti quique pontifices, verum etiam universalis ecclesiae plebes apostolicae sedis exemplo insaniam novi dogmatis horruerunt[5]).

Die allgemeine praktische Ueberzeugung der Christenheit von der Nothwendigkeit der Gnade, welche sich am deutlichsten in dem Gebete ausspricht, hat schon ein Concil von Carthago zur Widerlegung des Pelagianismus benutzt. Observationum quoque sacerdotalium sacramenta respicimus, quae ab apostolis tradita in toto mundo atque in omni ecclesia catholica uniformiter celebrantur, ut legem credendi statuat lex supplicandi. Cum enim sanctarum plebium praesules mandata sibimet legatione fungentur, apud divinam clementiam humani generis agunt causam, et tota secum Ecclesia congemiscente postulant et precantur, ut infidelibus donetur fides, ut idololatrae ab impietatis suae liberentur erroribus, ut Judaeis ablato cordis velamine lux veritatis appareat, ut haeretici catholicae fidei perceptione resipiscant, ut schismatici spiritum redivivae caritatis accipiant, ut lapsis poenitentiae remedia conferantur, ut denique catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis coelestis misericordiae

---

1) Sess. 6. can. 2. — 2) Can. 3. — 3) C. duas ep. Pelag. n. 20.

4) Nullo modo, nisi adjuvante gratia Salvatoris Christi crucifixi et dono Spiritus ejus, vel quoslibet ad plenissimam perfectionem vel quemquam ad qualemcumque provectum verae piaeque justitiae pervenire qui negaverint, nescio utrum recte possint in qualiumcumque Christianorum numero deputari. De nat. et grat. 60.

5) C. 10.

aula reseretur. Haec autem non perfunctorie neque inaniter a Deo peti rerum ipsarum monstrat effectus[1]).

Wie das Concil von Carthago, so beruft sich auch das von Mileve, sowie der Brief der fünf Bischöfe an den Papst Innocenz I. und dieser selbst in seiner Antwort, desgleichen der Papst Cölestin[2]) auf den allgemeinen Glauben des Alterthums, so daß der heil. Vinzenz von Lerin in Wahrheit behaupten konnte: Quis umquam ante profanum illum Pelagium tantam virtutem liberi praesumsit arbitrii, ut ad hoc in bonis rebus per actus singulos adjuvandum necessariam Dei gratiam non putaret[3])?

Damit haben wir zugleich einen Traditionsbeweis gegeben, der authentischer und schlagender gar nicht sein kann: hier hat das quod semper, quod ubique, quod ab omnibus eine Ausdehnung und adäquate Geltung, wie bei wenigen anderen Glaubenssätzen.

2. Den hauptsächlichsten Schriftbeweis lieferten den Vorkämpfern für das katholische Dogma, insbesondere dem heil. Augustinus, die Stelle des Johannesevangeliums, wo der Heiland sich den Weinstock, die Apostel die Rebzweige nennt[4]). Und in der That muß diese Stelle für die ganze Gnadenlehre als klassisch angesehen werden. Ego sum vitis vera et pater meus agricola est. Omnem palmitem in me non ferentem fructum, tollet eum . . . Manete in me: et ego in vobis. Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite: sic nec vos, nisi in me manseritis. Ego sum vitis, vos palmites: qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum: quia sine me nihil potestis facere. Si quis in me non manserit: mittetur foras sicut palmes et arescet et colligent eum, et in ignem mittent et ardet[5]).

Hier ist auf das klarste und nachdrücklichste die Nothwendigkeit der Gnade Jesu Christi zu allen Heilswerken ausgesprochen und durch das Gleichniß vom Weinstock auf das anschaulichste illustrirt.

1) Indiculus auctor. praeter. sed. ap. episc.

2) Epist. 21 ad episc. Galliae.

3) Common. 24.

4) Der Verfasser des Briefes an Demetrias z. B. erklärt, es gebe zwar unzählige Stellen das A. und N. T., welche die Pelagianer widerlegen. Manche seien aber so kurz und bündig und inhaltsschwer, ut nullo adversantis ingenio possint in alium sensum detorqueri. Nam quae contradictio admitti potest in eo, quod ipsa veritas discipulis per Evangelium Joannis dixisse narratur: Sicut palmes.

5) Joh. 15, 1—6.

Um dies besser einzusehen und gegen alle Ausflüchte sicher zu stellen, muß vor allem gezeigt werden, daß *erstens* nicht von der allgemeinen Mitwirkung Gottes, ohne welche freilich kein Geschöpf etwas wirken kann, die Rede ist, und *zweitens* nicht von dem Beistande des Herrn bei ihrer apostolischen Predigt, sondern *drittens* von den eigentlichen Heilsacten, den übernatürlich guten Werken.

a) Was das *Erste* anlangt, so kann schon darum von dem concursus generalis nicht die Rede sein, weil die Möglichkeit vorausgesetzt wird, daß die Apostel sich dem Einflusse des Weinstockes entziehen können: Nur *wenn* sie in ihm bleiben, werden sie Früchte tragen, *wenn* sie *nicht* in ihm bleiben, werden sie in's Feuer geworfen werden; sie werden aufgefordert, in ihm zu bleiben, sich nicht von ihm zu trennen. Dem allgemeinen göttlichen Concursus kann sich aber kein Geschöpf entziehen; derselbe ist metaphysisch nothwendig mit der Existenz des Geschöpfes gegeben. Sodann aber geht jene allgemeine Mitwirkung Gottes von dem Schöpfer und Erhalter der Welt, von dem Urheber und Leiter der natürlichen Ordnung der Dinge aus; an unserer Stelle ist aber die Rede von einem besonderen Einflusse, den nur *Jesus Christus* der Gottmensch auf die Seinigen ausübt. Denn nur der Gottmensch ist, wie der heil. Augustin bemerkt, als Mensch wie der Weinstock den Rebzweigen, den Menschen gleichwesig; als Gott ist er nicht Weinstock, sondern wie sein Vater Winzer [1]). Derselbe heilige Lehrer macht auch darauf aufmerksam, daß der heil. Paulus Christus in demselben Sinne *Haupt* seines mystischen Leibes nennt, aus welchem alles Leben in die Glieder dieses Leibes, die Gläubigen, überfließe, wie er sich den Weinstock nennt, aus welchem die Reben ihren Lebenssaft ziehen, und der heil. Paulus selbst weist an derselben Stelle, wo er Christus das Haupt nennt, auf das vom Heiland gebrauchte Bild hin, indem er sagt: *Radicati* et superaedificati in ipso [2]). Haupt der Kirche ist aber der Gottmensch; der Einfluß, den er auf seinen mystischen Leib ausübt, durch den er dessen Wachsthum und

1) Iste locus Evangelicus, fratres, ubi se dicit Dominus vitem et discipulos suas palmites, secundum hoc dicit quod est caput ecclesiae, nosque membra ejus, mediator Dei et hominum homo Christus Jesus. Unius quippe naturae sunt vitis et palmites . . . Numquid unum sunt agricola et vitis? Secundum hoc ergo vitis Christus, secundum quod ait: Pater major me est. Secundum autem id quod ait: Ego et Pater unum sumus, et ipse agricola est. Tract. 80 in Joannem.

2) Kolosf. 2, 7.

Vervollkommnung bis zum reifen Alter fördert[1]), ist ein übernatürlicher Gnadeneinfluß.

b) Diese Analogie zwischen dem Einflusse des Hauptes auf das Leben der Glieder mit dem lebenspendenden Einfluß des Weinstocks auf die Rebzweige, welche sich Jedem schon von selbst aufdrängt, zeigt auch recht deutlich, daß, was wir an zweiter Stelle zu beweisen hatten, nicht blos von einem (moralischen) Zusammenhange der Apostel in ihrer Predigt mit Christus die Rede sein kann. Denn an den angeführten Stellen des heil. Paulus handelt es sich vor allem um jenen Gnadeneinfluß des Hauptes auf die Glieder, der ihnen übernatürliches Leben und Wachsthum in der Erkenntniß und Liebe Christi sichert; die Apostel sind dabei nur die Kanäle, welche das Leben vom Haupte in die Glieder leiten, ihre Thätigkeit stellt nur die Verbindung zwischen den Gliedern unter sich und mit dem Haupte dar[2]). Also darf auch der Einfluß des Weinstocks auf die Reben nicht auf die Apostel und ihre apostolische Wirksamkeit eingeschränkt werden: er muß auf die lebenspendende Gnade Christi, auf alle Heilsacte aller Gläubigen bezogen werden. Es handelt sich ja auch um einen inneren Lebenseinfluß, alimentum vitale, wie das Concil von Orange, unsere Stelle erklärend, sich ausdrückt, den der Weinstock auf die Reben, das Haupt auf die Glieder ausübt, nicht blos um eine mehr oder weniger äußere Beziehung zwischen einem Lehrer und seinen Schülern, zwischen einem Herrn und seinen Gesandten. Jedenfalls muß zugestanden werden: Wenn die Apostel auch gar nichts thun können ohne den Weinstock Christus, dann bedürfen sie zum mindesten auch dessen gnadenreichen Einfluß zu den Heilswerken! Denn im Grunde ist es weit leichter, daß ein Schüler ohne seinen Lehrer und dessen Geist etwas ausrichte, als daß Jemand Früchte für das ewige Leben bringe. Nur dann und darum ist es wahr, daß die Apostel ohne Christus durch ihre Predigt und sonstige priesterliche Thätigkeit nichts vermögen, weil die Bekehrung, die Belebung der Zuhörer ein durchaus übernatürliches, allein durch die Gnade Christi mögliches Werk ist. Wenn es sich nicht um ein solches Heilswerk handelt, können die Prediger und

1) Ephes. 4, 1 ff. Kolosf. 2, 12 ff.

2) Veritatem autem facientes in caritate crescamus in illo per omnia qui est caput Christus: ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis secundum operationem in mensuram uniuscujusque membri augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate. Ephes. 4, 15. 16.

Redner gar Manches ausrichten, sie können belehren, bewegen, erschüttern, selbst von Verbrechen abschrecken und bekehren u. s. w.

Der Heiland erklärt ja auch selbst, was er unter dem Fruchtbringen und Bleiben in ihm versteht. Seine ganze Ermahnung ist nicht auf apostolische Predigt, sondern auf die sittliche Thätigkeit, auf das Bleiben in der Liebe, welche in der Beobachtung seiner Gebote sich kundgibt, gerichtet[1]). Der Winzer beschneidet, reinigt die Rebzweige, daß sie noch mehr Früchte tragen (V. 2), was doch nur von der sittlichen Reinigung und von sittlich guten Werken verstanden werden kann.

c) Damit ist auch der dritte Theil unserer Behauptung dargethan, daß es sich an unserer Stelle um Ermöglichung sittlich guter, verdienstlicher Heilswerke handelt, was ja übrigens auch der nächstliegende Sinn der Worte, zumal nach biblischem Sprachgebrauche, ist. Die Früchte, welche der Herr des Weinbergs vom Weinberg, seinem Volke, erwartet, sind gute, verdienstliche Werke; die guten Früchte des guten Baumes sind die guten Werke, wie die schlechten Früchte des schlechten Baumes die bösen Werke. Auch ohne diese ausdrücklichen Erklärungen des Bildes durch die heilige Schrift selbst ist ja unmittelbar einleuchtend, daß das tertium comparationis in der naturgemäßen, fruchtbaren Thätigkeit, hier der Pflanze, dort des sittlich religiösen Menschen liegt. Die naturgemäße fruchtbare Thätigkeit des letzteren ist aber diejenige, welche ihm das ewige Leben verdient.

Somit erklärt also der Heiland, daß ohne seinen übernatürlichen Lebenssaft und ohne seine Lebenskraft die Seinigen auch nicht das Geringste zu thun vermögen, was zur Erreichung des ewigen Lebens geeignet wäre. Denn, sagt der heil. Augustinus emphatisch: Wenn man ohne ihn nichts kann, dann kann man weder wenig, noch viel, sondern eben gar nichts[2]).

---

1) Manete in me (V. 4); manete in dilectione mea (V. 9). Si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea (V. 10).

2) Ne quisquam putaret, saltem parvum aliquem fructum posse a semetipso palmitem ferre, cum dixisset: hic fert fructum multum, non ait, quia sine me *parum* potestis facere, sed *nihil* potestis facere. Sive ergo parum sive multum sine illo fieri non potest, sine quo nihil fieri potest. Quia etsi parum attulerit palmes cum purgat agricola, ut plus afferat; tamen nisi in vite manserit et vixerit de radice, quantumlibet fructum a semetipso non potest facere. Ibid. tr. 81. n. 3.

Ja, nicht nur die Lebensthätigkeit, sondern das Leben selbst hängt von der Verbindung mit dem Weinstock und der Lebensspendung desselben ab. Denn wie der Heiland selbst erklärt, die Rebe, welche nicht in ihm bleibt, wird abgebrochen und in's Feuer geworfen. Woraus der heil. Augustinus schließt: Für die Rebe gibt es keine andere Möglichkeit, als entweder im Weinstock oder im Feuer. Wie die Rebe das edelste Gewächs am Weinstock ist, so ist sie das verächtlichste außer dem Weinstock[1]).

3. Ausdrücklich erklärt auch der heil. Paulus, daß wir vor der Belebung durch die Gnade Christi todt sind, daß wir durch sie neugeschaffen, also ein neues Sein und Leben erhalten müssen, ohne die Gnade gleichsam Nichts sind. Et cum essetis mortui peccatis, convificavit nos in Christo . . . Gratia enim salvati estis per fidem, et hoc non ex vobis: Dei enim donum est, non ex operibus, ut ne quis glorietur; ipsius enim sumus factura, creati in Christo Jesu in operibus bonis, quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus[2]). Wenn wir aber durch die Gnade erst Leben, Sein empfangen müssen, wenn wir in der übernatürlichen Ordnung (in Christo Jesu) nochmals geschaffen werden, neue Geschöpfe Gottes sind, dann kann noch viel weniger ein gutes Werk ohne die Gnade von uns vollbracht werden.

Dieser Zustand des Todes darf aber nicht lediglich auf die Sünde bezogen werden, als wenn nach Entfernung der Sünde durch die Gnade das Leben bereits gegeben wäre; denn dann könnte man von einer Neuschöpfung durch die Gnade nicht sprechen. Vielmehr ist die menschliche Natur aus sich todt für das übernatürliche Leben; denn wir müssen nach der ersten Geburt, welche uns das fleischliche, irdische, natürliche Leben verlieh, wiedergeboren werden aus Gott, aus dem heiligen Geiste, um ein geistiges Leben zu er-

1) Verum quia ita sine ista gratia non potest vivi, ut et mors in potestate sit liberi arbitrii. Si quis in me, inquit, non manserit, mittetur foras sicut palmes, et arescet et colligent eum et in ignem mittent et ardet. Ligna itaque vitis tanto sunt contemptibiliora, si in vite non manserint, quanto gloriosiora, si manserint. Denique sicut de his etiam per Ezechielem prophetam Dominus dicit. praecisa nullis agricolarum usibus prosunt, nullis fabrilibus operibus deputantur. Unum de duobus palmiti congruit, aut vitis aut ignis: si in vite non est, in igne erit; ut ergo in igne non sit, in vite sit. Ibid. Vgl. auch das Offic. Comm. Mart. temp. Pasch. lect. III. Noct. 1. und 2. loco, wo die Augustinische Erklärung des Evangeliums Ego sum vitis im Zusammenhange nachgelesen werden kann.

2) Ephes. 2, 5.

halten. Denn, sagt der Heiland zu Nikodemus: „Was vom Fleische geboren ist, ist Fleisch, was vom Geiste geboren ist, ist Geist[1])." Der fleischliche Mensch ist nach dem Apostel unfähig, das Geistige zu erfassen, der geistige aber beurtheilt alles[2]). Demgemäß ist auch die Finsterniß[3]), welche der Apostel dem durch die Gnade Christi geweckten Lichte der Bekehrten gegenüberstellt, nicht ausschließlich von dem Sündenzustande, sondern von der Dunkelheit überhaupt zu verstehen, in welcher sich die Natur gegenüber der übernatürlichen Ordnung befindet.

Indeß brauchen wir nicht einmal so viel Gewicht darauf zu legen, daß die heilige Schrift die Natur schlechthin und nicht blos die sündige Natur für unfähig und ohnmächtig in Bezug auf die Heilsacte erklärt; denn thatsächlich ist der Sündenzustand der allgemeine; alle sind entweder mit der Erbsünde oder auch noch mit persönlichen Sünden behaftet, und darum findet die Gnade alle im Stande des Todes, der Finsterniß, des Nichts; sie ist also für alle absolut und allgemein nothwendig; ob sie auch noch den bereits Wiedergeborenen, Erleuchteten, Gerechten nothwendig ist, und in welcher Ausdehnung, ist eine weitere Frage, die wir erst später speciell zu behandeln haben.

4. Es erklärt ja auch die heilige Schrift ausdrücklich, daß wir von demselben Gott, welcher das Gute in uns angefangen hat, auch die Vollendung erwarten müssen. Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu[4]). Nämlich die Nothwendigkeit des göttlichen Beistandes zu unseren Heilswerken ist eine absolute und allgemeine: jede Willensäußerung und jede Ausführung des Willensentschlusses ist nur unter göttlichem Einflusse möglich. Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere (ἐνεργεῖν).

Daß hier nicht von dem allgemeinen concursus physicus, sondern von der Mitwirkung zu Heilsacten die Rede ist, beweist die unmittelbar vorhergehende Ermahnung, welche jenem allgemeinen Satz als Begründung beigefügt wird: Cum metu et tremore vestram *salutem* operamini. Deus est enim, qui operatur . . .[5]).

5. Sehr nachdrücklich behauptet der Apostel die allgemeine Abhängigkeit alles Guten von Gott, indem er alle selbstgefällige Er-

---

1) Joh. 3, 6. — 2) 2 Kor. 3, 5.
3) Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. Ephes. 5, 8.
4) Philipp. 1, 6. — 5) Philipp. 2, 12. 13.

hebung und Selbstgenügsamkeit verurtheilt mit den Worten: Quis te discernit? Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis[1])? Der Satz gilt allerdings auch von der natürlichen Ordnung: Alles, auch das natürliche Sein und alle natürlichen Vorzüge und guten Werke kommen von Gott, aber noch dringlicher gilt er von der übernatürlichen Ordnung, von welcher übrigens der Apostel speciell redet. Denn die Ausscheidung (discernit) bezeichnet die Auserwählung vor allen anderen Sündern, die nicht berufen worden sind. Wenn sich der Mensch seiner natürlichen Vorzüge und Tugenden nicht rühmen kann, weil er alles von Gott empfing, nichts aus sich hat, dann noch weit weniger übernatürlicher Vorzüge und Verdienste, welche unendlich über alle menschlichen Kräfte und Ansprüche erhaben sind.

6. Der Apostel zählt auch noch insbesondere die einzelnen Thätigkeiten auf, in denen wir von Gott abhängen, und zwar solche, welche doch am ehesten unser Eigenthum, Aeußerungen unserer Kräfte zu sein scheinen, solche, welche gar keine Kraft und Anstrengung zu bedürfen scheinen; auch die leichtesten Acte, wenn sie Heilswerth haben sollen, sind nicht aus uns, sondern vom heiligen Geiste, aus der Gnade.

Nicht einmal einen guten Gedanken können wir aus uns fassen, sondern unsere Zulänglichkeit ist aus Gott[2]). An dieser Stelle ist allerdings zunächst nur von der Zulänglichkeit zum Apostolat die Rede, aber der Satz selbst ist ganz allgemein und bezieht sich also zum mindesten auch auf die zum eigenen Heilswerke ersprießlichen guten Gedanken. Aber im Grunde auf diese mehr als auf die apostolische Wirksamkeit; denn zu ihr kann sich der Mensch eher selbst ausrüsten, als zum übernatürlichen Verdienste. Jedenfalls verlangt die apostolische Thätigkeit nur darum schlechthin die Beihilfe der Gnade, weil sie übernatürliches Leben und Wirken in den Zuhörern wecken soll; sonst kann ein Prediger auch ohne göttlichen Beistand die Zuhörer rühren. Jedenfalls ist nicht ausschließlich von der Ausrüstung zum Apostolate die Rede; im Gegentheil, dieselbe stellt sich nur als besonderer Fall der allgemeinen Nothwendigkeit der Gnade dar; denn jenem allgemeinen Grundsatze schließt sich unmittelbar der besondere an: qui *et* idoneos nos fecit ministros N. T.

1) 1 Kor. 4, 7.

2) Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. 2 Kor. 3, 4. 5.

Freilich ist auch für die natürliche Wirksamkeit, insbesondere die sittliche, wahr, daß alle (guten) Gedanken von Gott kommen, aber von diesen spricht der Apostel zunächst nicht, sondern von den heilsamen Gedanken, welche für die gegenwärtige Ordnung allein Werth haben, welche darum immer in der heiligen Schrift zu verstehen sind, wenn das Gegentheil nicht aus dem Zusammenhange erschlossen werden muß. Hier aber ist lediglich von dem übernatürlichen Heile die Rede, von jenem Heile nämlich, welches das Apostolat vermitteln soll; wir sind aus uns unfähig zu jedem heilsamen Gedanken, insbesondere auch zu solchen, durch welche wir Andere bekehren und selig machen.

Darum ist insbesondere der Glaube, der, wenn auch nicht ausschließlich, doch insbesondere Sache guter Gedanken ist, ein Geschenk Gottes. Vobis donatum est pro Christo non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro illo patiamini [1]). Christus ist Urheber (ἀρχηγός) und Vollender unseres Glaubens [2]). Niemand kann sagen Herr Jesus, außer im heiligen Geiste [3]), womit natürlich nicht blos das Aussprechen des Namens Jesu, sondern der Glaube an ihn, zugleich aber auch das Vertrauen auf seine Macht, die vertrauensvolle Anrufung, das Gebet gemeint ist. Specieller wird noch die Nothwendigkeit der Gnade zum Gebet betont, wenn der Apostel erklärt, wir wüßten nicht einmal, um was wir beten sollen, wenn nicht der heilige Geist in und mit uns betete [4]).

7. So erstreckt sich also die Nothwendigkeit der Gnade nach der heiligen Schrift auf alle, auch die an und für sich einfachsten und leichtesten Heilsacte. Heilsacte müssen an den angeführten Stellen außer den besonderen, oben berührten Gründen hauptsächlich auch darum vorausgesetzt werden, weil zu natürlich guten Werken dem Menschen noch eine Kraft geblieben ist, und er also wenigstens einige, leichtere, auf kurze Zeit verrichten kann. Die Unfähigkeit wird erst allgemein und absolut, wenn es sich um Werke handelt, welche die übernatürliche Glückseligkeit verdienen sollen: zu solchen ist die Gnade absolut nothwendig, wie sich dies schon aus der Begriffsbestimmung ergibt. Doch davon ist etwas eingehender zu handeln.

---

1) Philipp. 1, 29. — 2) Hebr. 12, 2. — 3) 1 Kor. 12, 13.

4) Similiter autem et Spiritus adjuvat infirmitatem nostram. Nam quid oremus, sicut oportet, nescimus, sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Röm. 8, 26.

§. 397.

Das Wesen des Heilsactes selbst verlangt die übernatürliche Gnade.

1. Diesen Satz führt der heil. Thomas sehr lichtvoll aus.

Actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi; ideo videmus in rebus naturalibus, quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem, qui excedat virtutem activam; sed solum potest producere per operationem suam effectum suae virtuti proportionatum. Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae . . .; et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae; sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam; potest tamen facere opera perducentia ad bonum aliquod homini connaturale, sicut laborare in agro, bibere, manducare et habere amicum et alia hujusmodi [1]).

Ausführlicher und unter höheren Gesichtspunkten legt er diesen Gedanken in der Summa c. gent. dar. Ulterius. Ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est, quae naturalem facultatem ipsius excedit... Oportet igitur ut etiam ex hoc fine attendatur diversus gubernationis modus circa homines et alias inferiores creaturas. Ea enim quae sunt ad finem necesse est fini esse proportionata. Si igitur homo ordinatur in finem, qui ejus facultatem naturalem excedit, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale per quod tendat in finem [2]).

1) 1. 2. q. 109. a. 5.

2) Contra gent. lib. 3. c. 147. Item. Unaquaeque res per operationem suam ultimum finem consequitur. Operatio autem virtutem sortitur ex principio operante; unde per actionem seminis generatur aliquid in determinata specie, cujus virtus in semine praeexistit. Non potest igitur homo per operationem suam pervenire in ultimum finem suum, qui transcendit facultatem naturalium potentiarum, nisi ejus operatio ex divina virtute efficaciam capiat ad finem praedictum.

Amplius. Nullum instrumentum secundum virtutem propriae formae potest ad ultimam perducere perfectionem, sed solum secundum virtutem principalis agentis, quamvis secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit ad ultimam perfectionem; a ferro enim secundum rationem propriae formae est sectio ligni, sed forma scamni est ab arte,

2. Jedes Wesen ist zur Erreichung seines Zieles mit einer Summe von Kräften, Anlagen ausgerüstet, welche seine Natur ausmachen: diese Natur ist also dem Ziele vollkommen proportionirt, sie ist genau für dieses Ziel eingerichtet. Liegt das Ziel höher, so müssen auch höhere natürliche Kräfte und Anlagen gegeben sein, ist es ein tieferes, so entspricht denselben auch die Ausstattung. Es ist also physisch, ja metaphysisch unmöglich, daß ein Wesen durch seine natürlichen Fähigkeiten ein Ziel erstrebe, das über seiner Natur liegt. Nun ist aber das thatsächliche Ziel des Menschen die Anschauung Gottes, welche nicht nur über alle Fähigkeiten, Ansprüche, Bedürfnisse der menschlichen Natur, sondern jedes geschaffenen Wesens unendlich erhaben ist. Also kann sie durch natürliche Kräfte nicht erstrebt werden, es ist dazu eine übernatürliche Ausstattung und Hilfe Gottes nothwendig.

3. Anorganische Naturkräfte, wie Wärme und chemische Thätigkeit, können nicht leisten, was die Pflanze; auch die vollkommenste Pflanze kann die sinnlichen Thätigkeiten des Thieres nicht vollbringen; auch die intensivste sinnliche Thätigkeit des Thieres reicht an die Vernunftthätigkeit des Menschen nicht entfernt heran. Die anorganischen Kräfte können nur im Dienste eines vegetativen Lebensprincips, als dessen dienende Werkzeuge, zur Lebensthätigkeit, die von diesem Princip endgültig abhängt, beitragen. Das Pflanzenleben kann nur durch Einfluß einer sinnlichen Seele zu dem über seiner Natur liegenden sinnlichen Erkennen, und das thierische Leben nur durch die vernünftige Seele zur Theilnahme an einem über ihnen liegenden Sein und Wirken befähigt werden.

Die Heilsacte, das Gnadenleben gehören aber einer höheren göttlichen Ordnung an, die alle geschaffene Natur weit mehr überragt, als eine Gattung der Naturdinge die andere, etwa die menschliche Natur die thierische, die organische die anorganische. Also bedarf sie noch weit mehr der Erhebung durch die Gnade, um zu diesem göttlichen Sein und Wirken befähigt zu werden, als eine Naturspecies der Erhebung bedarf, um über ihre Natur zu wirken.

---

quae utitur instrumento; similiter resolutio et consumtio in corpore animalis est a calore ignis, sed generatio carnis et determinatio augmenti et alia hujusmodi sunt ab anima vegetabili, quae utitur calore igneo sicut instrumento. Sub Deo autem, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates sicut instrumenta sub principali agente. Oportet igitur quod eorum operationes efficaciam non habeant respectu ultimae perfectionis, quae est adeptio finalis beatitudinis, nisi per virtutem divinam.

Es muß sich gewissermaßen ein göttliches Princip mit der menschlichen Natur verbinden, es in seinen Dienst stellen und so zu göttlichem Wirken befähigen. Es muß bereits die übernatürliche Einigung zwischen Gott und der Seele, welche in der seligen Anschauung sich vollzieht, keimhaft im diesseitigen Gnadenstande angelegt sein, es muß eine übernatürliche Samenkraft die menschliche Natur virtuell beleben, um sich durch übernatürliches Wirken bethätigen und entfalten zu können.

4. Die menschliche Thätigkeit wird dabei allerdings nicht zu einem *Werkzeuge* Gottes im strengen Sinne des Wortes, wohl aber befindet sie sich in derselben, ja im gewissen Sinne in noch stärkerer Abhängigkeit von Gott, der causa prima in der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung, als das Werkzeug von einem menschlichen Künstler abhängt. Wenn schon alle natürliche Wirksamkeit des Geschöpfes nur in absoluter Abhängigkeit von Gottes Mitwirkung möglich ist, dann noch weit mehr seine übernatürliche Thätigkeit, sein Streben nach einem übernatürlichen Ziele. Dieses Ziel wird allerdings vom Menschen mit Freithätigkeit erstrebt: aber wahr ist auch, daß Gott durch die Menschen jenes Ziel erreichen will und muß. Er ist es also, welcher dieses Ziel intendirt und die Thätigkeit der Geschöpfe gewissermaßen als Mittel, als Werkzeug, unbeschadet allerdings ihrer vollen Persönlichkeit, gebraucht, um dieses Ziel zu erreichen. Wer aber das Ziel vorsteckt und dessen Erreichung intendirt, der muß auch die dazu führenden Mittel anordnen und die Wesen leiten, führen, beeinflussen, durch welche er es erreichen will.

Es ist also nicht minder der helfenden Thätigkeit Gottes zuzuschreiben, daß die vernünftigen Geschöpfe ihr Ziel erreichen, als deren freies Streben selbst nur durch dieselbe ermöglicht wird, zumal wenn dieses mit *Hindernissen* zu kämpfen hat, welche nur durch die Gnade Gottes überwunden werden. Solche sind aber in der menschlichen Unwissenheit, Willensschwäche und Begierlichkeit sehr zahlreich und mächtig vorhanden. Diesen Grund macht der heil. Thomas an letzter Stelle für die Nothwendigkeit der Gnade geltend.

5. Dies Alles trifft schon in der natürlichen Ordnung zu; noch dringender wird die göttliche Hilfe, wenn der Mensch ein übernatürliches Ziel durch übernatürliche Mittel erreichen, wenn er eine übernatürliche Endvollkommenheit bekommen soll. In dieselbe kann er sich eben so wenig aus sich versetzen, als ein Werkzeug das eigentliche Kunstproduct hervorbringen kann. Zu derselben kann er sich höchstens disponiren, damit der eigentliche Urheber unserer Glückseligkeit uns die letzte Vollendung, welche die Glückseligkeit ausmacht, gebe. Aber selbst jene

Vorbereitung ist nur möglich, wie dem Instrumente in der Hand des Künstlers, so dem Menschen unter dem Einflusse der übernatürlichen Gnadenhilfe; denn nicht eine mit natürlichen Kräften herbeigeführte Disposition ist für eine übernatürliche Zuständlichkeit die angemessene Vorbereitung, sondern nur übernatürliche Thätigkeit kann unsere Seele für eine übernatürliche Vollkommenheit empfänglich und geeignet machen.

Wir verstehen ja auch unter Heilsact, für den wir die Gnade als nothwendig bezeichnen, einen solchen, der uns das übernatürliche Heil erwirbt, der als ein Mittel dienen soll, um das übernatürliche Ziel zu erreichen. Das Heil nun oder das Ziel unserer guten Werke ist entweder die ewige Seligkeit, die allerletzte Vollkommenheit, oder das erste Heil, die Rechtfertigung, der Gnadenstand selbst. Nun ist ja einleuchtend, daß wir das Heil im ersteren Sinne uns nicht selbst geben können; die Anschauung Gottes ist eine so absolut übernatürliche Zuständlichkeit, daß Gott nur durch eine besondere Veranstaltung, durch Eingießen des lumen gloriae uns in dieselbe versetzen kann. Wir können also nur vermöge übernatürlicher Hilfe und Führung Gottes uns dazu disponiren. Aber auch das erste Heil, der Gnadenstand, zumal wenn der Stand der Sünde vorausgeht, ist so über alle menschlichen Kräfte und Ansprüche erhaben, daß nur Gott uns in denselben versetzen kann, wir nur jene Disposition in uns herbeiführen können, welcher dann der Gnadenstand als Abschluß und Vollendung entspricht. Das ist offenbar nur möglich, wenn diese Vorbereitung selbst unter dem Einflusse übernatürlichen Gnadenbeistandes steht.

6. Aus dieser Darlegung und Begründung der Nothwendigkeit der Gnade sieht man, daß die Feinde der Gnade dieselbe nur leugnen können, weil sie einestheils die Kraft des menschlichen Willens überschätzen, andererseits die Erhebung des Menschen zu einem übernatürlichen Ziele ignoriren oder positiv abweisen. In der That waren es solche rationalisirende Anschauungen, welche die Pelagianer zu ihrer Häresie verleiteten, und ist es wieder der Humanismus, Rationalismus und Naturalismus der neueren Zeit, welcher der Gnade entbehren zu können vermeint oder dieselbe positiv bekämpft.

7. Die Pelagianer unterscheiden zwar, um die Nothwendigkeit der Taufe einigermaßen festhalten zu können, zwischen vita aeterna und regnum coelorum, welches letztere die Taufe als nothwendige Vorbedingung verlange, aber dieser erdichtete Unterschied hat in der heiligen Schrift nicht den mindesten Anhaltspunkt, und er wird dennoch der Uebernatürlichkeit der Glückseligkeit nicht gerecht. So-

dann meinten sie, der Wille des Menschen sei durch keine Erbsünde geschwächt, sondern sein liberum arbitrium befähige ihn ebenso wie Adam im Stande der Unschuld zur Erreichung der Glückseligkeit. In echt stoischem Tugendstolze erklärten sie, wie wir aus dem Briefe an die Demetrias entnehmen, die Tugend sei das einzige Gut des Menschen; sie allein sei sein wahres Eigenthum, während alle Glücksgüter nur äußerlich ihm angehörten.

Darin liegt ja ein wahrer Gedanke, der uns zu einer hohen Werthschätzung des sittlichen Guten gegenüber allen natürlichen Vorzügen bestimmen muß; nur dürfen wir nicht vergessen, daß alles Gute von Gott kommt, daß wir nicht einmal in der rein sittlichen Ordnung die Tugend vollkommen und fehlerlos üben können, daß wir aber insbesondere mit natürlichen Willenskräften auch nicht das Mindeste für die übernatürliche Seligkeit wirken können, also gar nichts Gutes, wie es sein soll (sicut oportet), zu thun vermögen.

Aus der heiligen Schrift konnten die Häretiker wenig für ihre Irrlehre vorbringen. Denn wenn die Semipelagianer sich auf die Aufforderungen zur Anstrengung und zu eifrigem Streben berufen, so müssen dieselben selbstverständlich in Harmonie mit denjenigen Stellen gebracht werden, welche alle guten Werke auf Gottes Gnade zurückführen. Die katholische Lehre allein wird beiden Klassen von Schriftstellen gerecht.

Die Pelagianer glaubten ein ausdrückliches Zeugniß des heil. Paulus für ihren Irrthum anführen zu können. „Nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht vor Gott, sondern die Beobachter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden. Denn wenn die Heiden, welche kein Gesetz haben, durch ihre Natur die Gebote des Gesetzes erfüllen, so sind sie, die kein Gesetz haben, sich selbst Gesetz[1])." Wenn man nun bedenkt, daß „gerechtfertigt werden", „gerecht sein vor Gott", nach dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift die wahre Gerechtigkeit bezeichnet, welche zum ewigen Leben führt, so scheint der heil. Paulus, den Heiden, also der Natur, die Möglichkeit und Fähigkeit zuzuschreiben, ohne göttlichen Beistand nicht blos das Gesetz zu erfüllen, sondern auch das übernatürliche ewige Leben zu verdienen.

Indeß der heil. Paulus hat die absolute und allgemeine Nothwendigkeit der Gnade so stark betont und gerade im Römerbriefe die Nutzlosigkeit der Werke des mosaischen Gesetzes und des Naturgesetzes ohne den Glauben an Christus und ohne seine Gnade so

1) Röm. 2, 13. 14.

eingehend und data opera dargethan, daß die pelagianische Deutung jener Stelle von vornherein ausgeschlossen ist. Der heil. Augustinus, der heil. Thomas u. A. waren davon so überzeugt, daß sie, um den heil. Paulus nicht mit sich in Widerspruch kommen zu lassen, unter den Heiden die Heidenchristen verstanden, wofür allerdings der V. 13: „Nicht die Hörer, sondern die Beobachter des Gesetzes" angeführt werden könnte. Doch unterliegt es keinem Zweifel, daß der heil. Paulus von den Heiden spricht, welche kein anderes Gesetz als das ihres „Gewissens" haben, welches in ihre Herzen eingeschrieben ist, wo die Gedanken sich einander anklagen und vertheidigen (V. 15).

Freilich verlegt der Apostel diese Anklage und Vertheidigung auf den Tag des Gerichtes, am „Tage, wenn Gott das Verborgene der Menschen nach meinem Evangelium, durch Jesus Christus richten wird" (V. 16.), woraus man wieder auf eine Rechtfertigung zum ewigen Leben schließen möchte.

Aber dies Alles beweist nicht das Mindeste für die Pelagianer. Denn erstens ist von guten Werken der Heiden, die ohne Gnade verrichtet wären, gar keine Rede. Durch die Natur wird das Gesetz erfüllt heißt offenbar nach dem Zusammenhang so viel als ohne Offenbarung („Gesetz"); ob sie dabei Gnade gehabt oder nicht, ist damit gar nicht gesagt.

Zweitens aber, und darauf ist das Hauptgewicht zu legen, spricht der heil. Paulus nicht von einer übernatürlichen Gerechtigkeit, sondern von Schuldlosigkeit, Freisprechung. Allerdings ist überall, wo in der heiligen Schrift von Gerechtigkeit und Rechtfertigung die Rede ist, übernatürliche und heilbringende Gerechtigkeit zu verstehen; denn nur diese hat Geltung in der gegenwärtigen Ordnung. Diese exegetische Regel beruht aber nur auf einer Präsumtion: wenn zwingende Gründe vorhanden sind, rein natürliche Gerechtigkeit oder blos negative Schuldlosigkeit, und unter Rechtfertigung bloße Freisprechung — was diese Worte recht gut bedeuten können und im vulgären Sprachgebrauch regelmäßig bedeuten — zu verstehen, dann gilt jene Präsumtion nicht mehr; man darf dann nicht an übernatürliche Heiligkeit denken.

Dieser Fall liegt nun hier vor; denn der Apostel würde sich selbst widersprechen, er würde geradezu den Grundgedanken des Römerbriefes umgestoßen haben, wenn er hier die Heiden durch natürliche Beobachtung des Vernunftgesetzes das Heil erlangen ließe. Er kann aber auch anders verstanden werden: Im Gerichte Gottes, wo für

und gegen den Heiden sein Gewissen Zeugniß ablegt, wird nur derjenige schuldlos befunden freigesprochen, der das Gesetz beobachtet hat.

Drittens muß doch auch noch bemerkt werden, daß durchaus nicht erwiesen ist, die Heiden, von welchen in den Versen 14, 15, 16 die Rede ist, seien logisch mit den Hörern und Befolgern des Gesetzes in V. 13 identisch. Von letzteren aber wird nur gesagt, daß sie gerecht und gerechtfertigt werden, von den Heiden wird nur erklärt, daß sie nach ihrem Gewissen gerichtet werden. Jedenfalls muß man vielmehr diese Trennung des V. 14 von V. 13, welche auch bei der bekannten losen grammatischen Redeweise des Apostels durch das γάρ im Anfange des V. 14 nicht ausgeschlossen ist, vornehmen, als den heil. Paulus einen Gedanken aussprechen lassen, der das gerade Gegentheil von der fundamentalen Lehre seines Apostolates und von dem klaren Thema des Briefes bildet.

8. Die modernen Naturalisten machen den Tugendstolz der Stoiker und Pelagianer geradezu zum Princip ihrer Sittlichkeit; Ed. v. Hartmann, Fr. Nitzsche verwerfen die christliche Demuth als Knechtsinn, als Sklavenmoral, an deren Stelle der sittliche Stolz, die Herrenmoral gesetzt werden müsse. Gemäßigtere Feinde der christlichen Gnade, wie Eucken u. A. meinen, die Vollkommenheit des Menschen müsse durch innere Entwickelung seiner Natur, nicht durch etwas ihm Aeußerliches, Uebernatürliches, nicht durch fremde Einflüsse erzielt werden. Ed. v. Hartmann findet den Gnadeneinfluß auf den Menschen so unnatürlich, naturwidrig, daß er ihn nur mit der Besessenheit durch den bösen Geist vergleichen zu können glaubt. Andere meinen wenigstens, es sei doch für das sittliche Handeln zweckdienlicher, wenn man den Charakter des Menschen ausbilde, ihm Vertrauen auf seine eigene Kraft einflöße, als ihn gewöhne, Alles von göttlicher Hilfe zu erwarten. Eine demoralisirte Armee sei zum Kampfe rein unfähig; jedenfalls lähme das Vertrauen auf fremde Hilfe die eigenen Anstrengungen und lasse Eifer und Sorgfalt erschlaffen.

a) Allerdings lehrt uns die Nothwendigkeit der Gnade Demuth und verbannt selbstvertrauenden Tugendstolz: aber gerade diese praktische Consequenz der Gnadenlehre ist der stärkste Beweis für die theoretische Wahrheit derselben. Denn wenn der Mensch ein Geschöpf Gottes ist, wenn er bis in's innerste Wesen hinein contingent und vom Absoluten abhängig ist, dann muß auch seine Thätigkeit, insbesondere seine sittliche, dieselbe völlige Ab-

hängigkeit vom Schöpfer, Erhalter und Spender alles Guten aufweisen. Selbst die oberflächlichste Beobachtung an sich selbst und an Anderen beweist ja ganz evident, und alle, welche ernstlich nach Sittlichkeit gerungen, haben es seufzend bekannt, daß ihre Kräfte zu schwach sind, um alle Sünden zu meiden, um die Tugend lauter und vollkommen zu üben, um die sittliche Aufgabe des Menschen würdig zu lösen. Die eine Thatsache, daß die christliche Religion der Demuth eine so fundamentale Bedeutung zuschreibt, den Menschen nicht auf sich, sondern auf Gottes Hilfe vertrauen lehrt, müßte allein schon hinreichen, ihre innere Wahrheit darzuthun: so sehr wird von der Erfahrung und von der Vernunft die Demuth dem Menschen eingeschärft, so einschneidend das stolze Selbstvertrauen von der Wahrheit verurtheilt.

Das ist aber keine Erniedrigung des Menschen, sondern Erhöhung: Deo servire regnare est. Nur dadurch kann der Mensch die ihm gebührende Würde und Stellung in der Schöpfung einnehmen, daß er sie auf Wahrheit gründet, nicht auf Lug und Trug; das Geschöpf muß sich aber dem Schöpfer, das Endliche dem Unendlichen, das Contingente dem Absoluten unterordnen. Nur so gelangt es unter dessen Leitung und Mithilfe zu der ihm bestimmten Entwickelung und Vollendung: Demuth ist Wahrheit.

b) Dieses Mißtrauen auf unsere Kräfte und Vertrauen auf die göttliche Hilfe demoralisirt keineswegs unser sittliches Streben. Das gerade Gegentheil ist wahr: das Gottvertrauen stärkt den sittlichen Muth, das vermessene Selbstvertrauen muß zur Demoralisation führen. Wenn wir uns nicht auf unsern schwachen, wankelmüthigen Willen, sondern auf Gottes allmächtigen Beistand stützen, können wir alles ausführen. „Ich vermag alles in dem, der mich stärkt," sagt einer der willensstärksten Männer, welche je über die Erde gegangen sind. Vertraut man dagegen auf seine eigenen Kräfte, so wird die Enttäuschung nicht ausbleiben: es wird sich mit psychologischer Nothwendigkeit die eigene Ohnmacht herausstellen und geltend machen: eine Erfahrung, die denjenigen, welchen es um Tugend wirklich Ernst ist, sich besonders lebhaft aufdrängen wird; nur der Leichtsinnige freilich wird aus wiederholten Niederlagen sich wenig machen. Das Gottvertrauen gibt also Siegesgewißheit, welche auch durch Niederlagen, selbst wiederholte, nicht zerstört wird: dieselben werden nur zu größerer Sorgfalt, eifrigerer Anstrengung und noch stärkerem Vertrauen auf Gott, der dem reuigen Sünder immer wieder entgegenkommt, antreiben.

c) Die eigene sittliche Anstrengung wird nicht, wie man uns vorhält, durch das Vertrauen auf Gottes Hilfe beeinträchtigt, der Eifer nicht gelähmt, sondern gestärkt. Denn außer dem freudigen, thatenfrohen Muthe, den uns das Vertrauen auf einen liebenden und helfenden Vater einflößt, belebt unsern Eifer auch die Ueberzeugung, daß wir nur in dem Maße auf Gottes Hilfe rechnen können, als wir uns selbst anstrengen. Die Gnade macht unsere sittliche Arbeit nicht überflüssig, sondern setzt sie voraus, hilft ihr nach, wo sie sich als unzulänglich erweist. Wir müssen darum alle Kräfte aufbieten, um uns der göttlichen Hilfe zu versichern. Gnade und menschliche Anstrengung ergänzen einander so solidarisch, daß wir, wie der heil. Ignatius von Loyola so schön bemerkt, so auf Gott vertrauen müssen, als wenn alles von ihm abhänge, und so uns selbst anstrengen, als wenn das Gelingen ganz in unsere Hand gelegt wäre.

Wir brauchen nur das Leben der christlichen Heiligen nach diesem Gesichtspunkte hin zu prüfen, und wir finden, daß je mehr sie allein auf Gottes Gnade vertrauten, um so eifriger sie in ihren eigenen Bemühungen waren. Ihre schönsten Thaten der Gottes- und Nächstenliebe, ihre heroischen Opfer, die sie für das Wohl der Mitmenschen gebracht, die wunderbare Standhaftigkeit der Martyrer, sie wurzelten in einem unbegrenzten Gottvertrauen und einem tiefen Mißtrauen auf eigene Kräfte.

d) Wiederum beruht es auf einer vollständigen Verkennung des Menschenwesens und seines Verhältnisses zu Gott, wenn man die Gnadenhilfe etwas ihm Fremdes, die übernatürliche Ausstattung etwas ihm Aeußerliches nennt, und seine Vollkommenheit nur in einer Entwickelung seiner Natur finden will. Ist denn die Hilfe, welche die Mutter ihrem schwachen Kinde angedeihen läßt, demselben fremdartig? Wenn sie dasselbe beim Gehen stützt, leitet, führt, darf sich dasselbe über einen Eingriff in seine Selbständigkeit beklagen? Viel hilfloser aber sind wir in Bezug auf einen übernatürlich guten Wandel. Aus elenden Erdenwürmern, die sich langsam im Staube hinschleppen, macht uns die übernatürliche Gnade zu Bewohnern einer höheren Region, sie verleiht uns Schwingen, welche uns hoch über den Boden erheben und in die Nähe Gottes selbst führen. Der Schöpfer ist seinem Geschöpfe nicht fremd und äußerlich, sondern trägt und erhält sein Sein, seine Kräfte, seine Thätigkeit, durchdringt sie innerlich, und kann darum sie in der mannigfachsten Weise beeinflussen, stärken, erheben, auf höhere Ziele hinrichten. Darin liegt keine Verkümmerung, sondern eine Veredlung, eine gewisse Ver-

göttlichung des Menschen, die unendlich werthvoller ist, als die Entwickelung der unvollkommenen Natur desselben[1]).

§. 398.

Die zu den Heilswerken nothwendige Gnade ist keine blos äußere, sondern eine innere, keine natürliche, sondern eine übernatürliche, die Nothwendigkeit derselben ist keine blos moralische, sondern eine absolute.

Diese These richtet sich in allen ihren Theilen gegen die Pelagianer, insofern sie nur äußere, natürliche Gnaden zugaben, um das Gute leichter zu vollbringen.

I. Die äußeren und natürlichen Gnaden haben in der Angelegenheit des Heiles allerdings eine hohe Bedeutung, sie sind vielfach durchaus entscheidend für unser Seelenheil; und dennoch wenn sie auch noch so reichlich vorhanden sind, wenn sie noch so wirksam sind; es ist absolut unmöglich, daß sie die innere Gnade ersetzen können.

1. Das Beispiel unseres Herrn, die heroischen Tugenden der Martyrer und Bekenner, die erhabene Lehre des Evangeliums und deren beredte Darlegung durch ausgezeichnete Kirchenlehrer, eine erschütternde Predigt: — sie üben einen mächtigen Einfluß auf die Sinnesänderung, auf die Belebung des Eifers der Gläubigen. Ja, selbst natürliche Ereignisse können unter Umständen noch erschütternder auf den Sünder wirken als die erhabenste christliche Paräneſe. Durch plötzliche Todesfälle und andere Unglücksschläge sind vielleicht schon mehr vom Wege des Lasters auf den der Tugend geführt, durch Kreuz und Leiden mehr von der Welt abgezogen und inniger zu Gott und zum Gekreuzigten hingezogen worden, als durch außerordentliche Gnadeneinflüsse. Die göttliche Vorsehung bedient sich regelmäßig der gegebenen natürlichen Verhältnisse als Mittel, um ihre Ziele auch in der übernatürlichen Ordnung zu erreichen; sie wirkt keine Wunder, wenn die natürlichen Einflüsse hinreichend den Zweck erreichen können. Wenn er ganz außerordentliche Gefäße der Gnade sich bereiten will, dann wirkt er auch Gnadenwunder wie an einem heil. Paulus, einem heil. Augustinus; für gewöhnlich haben aber die natürlichen Verhältnisse ihre ganze Bedeutung auch in dem Heilswerke, ja sie sind meist ausschlaggebend. Oder ist es nicht von der höchsten Bedeutung für das Seelenheil, wenn Jemand einen zur Tugend angelegten Charakter mit auf die Welt bringt, „eine

1) Vgl. des Verfassers Apologetik. II. Bd. S. 14 ff. 2. Aufl. III. Bd. S. 283 ff.

gute Seele erhalten hat", wie Salomon von sich im Buche der Weisheit sagt, wenn er von Jugend auf durch fromme Eltern zur Religion und Sittlichkeit erzogen wird, sodann in seiner Nähe Erziehungs- und Lehranstalten findet, die ihn in Wissenschaft und Tugend fördern? Kann man hier nicht sagen, daß die äußere und die natürliche Gnade mit einer gewissen Sicherheit das Seelenheil herbeiführen? Manchmal besteht, wie es scheint, wirklich eine gewisse psychologische Nothwendigkeit, daß die äußeren Gnaden und natürlichen Dispositionen die Bekehrung herbeiführen. Denken wir uns einen von Natur reich angelegten, gut erzogenen Menschen, der aber auf Abwege geräth. Da plötzlich stirbt der sorgsame Vater, die heißgeliebte Mutter, von denen seine ganze Existenz abhängt. Die Thränen über ihren Tod werden mit psychologischer Nothwendigkeit Reuethränen über seine Sünden hervorrufen. Wir können auch noch die Voraussetzung machen, daß seine augenblickliche innere, natürliche Stimmung und der harte Unglücksfall so zusammentrafen, daß die Reue erfolgen mußte. — Das alles mag zugegeben werden und uns veranlassen, auch die äußeren und natürlichen Gaben Gottes hochzuschätzen, sie gegenüber den inneren nicht gar zu sehr in den Hintergrund treten zu lassen.

2. Aber wahr bleibt immer: für sich sind sie ganz und gar unzureichend, der Heilsact verlangt mit absoluter Nothwendigkeit innere, übernatürliche Gnadenhilfe. Denn der Heilsact ist seinem Begriffe nach ein Werk, durch welches die übernatürliche Glückseligkeit entweder unmittelbar oder mittelbar erstrebt, erreicht, verdient werden soll; durch natürliche Kräfte und Mittel kann aber absolut nichts Uebernatürliches erstrebt werden. Also muß die übernatürliche Hilfe hinzukommen, welche unsere Thätigkeit erhebt, kräftigt, um in der höheren Ordnung etwas zu leisten.

Diese Hilfe muß aber innerlich unsere Thätigkeit erfassen, weil sie sonst keine wahre Proportionalität für ihr Ziel hätte, weil dann nicht der Act selbst, sondern etwas ihm Aeußeres das Ziel erreichte, also diese äußere Macht und nicht wir selbst das übernatürliche Ziel erreichten.

3. Darnach ist das, was von der Macht der natürlichen, äußeren Gnade gesagt wurde, zu modificiren. Zunächst muß bemerkt werden: Jene erschütternden Ereignisse, guten Naturanlagen, günstigen Lebensverhältnisse können nicht als rein natürliche Gaben Gottes bezeichnet werden. Sie sind im Grunde deßhalb von Gott gegeben, jene Ereignisse wurden von seiner Vorsehung deßhalb her-

beigeführt, um den Menschen zu seinem Ziele, welches thatsächlich kein anderes ist als die übernatürliche Glückseligkeit, zu führen.

Wenn nun auch unter Umständen diese äußeren Einwirkungen eine Sinnesänderung mit psychologischer Nothwendigkeit herbeiführen, so bleibt doch die innere Gnade in doppelter Beziehung nothwendig. Erstens ist vom Willen sich zu bekehren und zur Ausführung noch ein weiter schwerer Schritt, den thatsächlich Viele nicht thun. „Das Wollen liegt mir ob, aber das Ausführen vermag ich nicht," klagte selbst der heil. Paulus. Aber zweitens ist die innere Gnade darum noch besonders nothwendig, damit die Sinnesänderung, die Bekehrung sich vollziehe sicut oportet. Ist sie nämlich das Product psychologischer Gesetze, so ist sie nicht jene Bekehrung, welche Werth haben soll für das wahre Heil, für die Erlangung der Rechtfertigung, der heiligmachenden Gnade und der übernatürlichen Glückseligkeit. Dazu bedarf unsere Thätigkeit der Erhebung in die übernatürliche Ordnung durch die Gnade.

II. Die Nothwendigkeit der Gnade für diese Erhebung unserer Acte in eine übernatürliche Ordnung ist offenbar keine blos moralische, sondern eine physische, ja metaphysische und absolute.

1. Es gibt allerdings auch eine blos moralische Nothwendigkeit der Gnade: wir bedürfen des Beistandes Gottes, um die Versuchungen alle, insbesondere die schwierigeren, auf längere Zeit zu überwinden; da aber ein ganz besonderer Eifer und ganz ungewöhnliche Willensstärke doch auch ohne besondere Gnadenhilfe dies zu leisten im Stande wäre, so dient die Gnade nur dazu, daß wir leichter, sicherer und dauerhafter das Gute üben können; diese Nothwendigkeit der Gnade rührt also nur von einer außerordentlichen Schwierigkeit her, die wir kaum oder gar nicht aus uns überwinden würden: sie ist eine blos moralische. Dagegen ist es dem Menschen, auch dem Engel und dem erhabensten Geschöpfe unmöglich, ein Werk zu verrichten, das einen Werth in der über seiner Natur liegenden göttlichen Ordnung haben soll, durch rein natürliche Kräfte eine übernatürliche Glückseligkeit zu erstreben oder gar zu verdienen.

Man kann diese Unmöglichkeit, Unfähigkeit eine physische und dementsprechend die Nothwendigkeit der Gnade eine physische nennen. So ist ja auch das Auge physisch unfähig, ohne Licht zu sehen, das Thier physisch unfähig, zu denken. Aber eigentlich ist die Unfähigkeit der Natur zu etwas Uebernatürlichem absolut, es ist eine metaphysische Unmöglichkeit, d. h. ein innerer Widerspruch, ein Verstoß gegen metaphysische Principien, daß mit natürlichen Kräften ein übernatür-

liches Ziel erreicht werde. Denn diese Unmöglichkeit beruht, wie wir den heil. Thomas ausführen hörten, auf der Unproportionirtheit der Mittel zu ihrem Zwecke. Es ist metaphysisch nothwendig, daß das Mittel seinem Zwecke entspreche, es ist metaphysisch unmöglich, daß ein Ziel ohne Mittel oder durch ungeeignete Mittel erreicht werde.

Da nun die Fähigkeit des Menschen zur Erreichung des Zieles und die Nothwendigkeit der übernatürlichen Hilfe in umgekehrtem Verhältnisse stehen, so entspricht der absoluten Unfähigkeit des natürlichen Menschen zu Heilswerken eine absolute metaphysische Nothwendigkeit der Gnade als gratia elevans.

2. Es verhält sich mit der Nothwendigkeit der Gnade geradeso wie mit der Nothwendigkeit der Offenbarung. Die göttliche Offenbarung war absolut nothwendig, damit der Mensch Geheimnisse, welche über die menschliche Vernunft gehen, und die übernatürliche Ordnung, seine Erhebung zu derselben, das übernatürliche Ziel und die Mittel, die dazu führen, erkennen konnte. Sie war aber nur moralisch nothwendig, um die religiösen Wahrheiten der natürlichen Ordnung und das Sittengesetz vollkommen, ohne Irrthum, sicher und allgemein zu erkennen. Dies ist eigentlich keine bloße Analogie mit der Gnade, sondern die Offenbarung ist ja selbst eine Gnade, wenn auch eine blos äußere. Was aber vom äußeren Beistande Gottes gilt, muß auch noch dringender vom inneren gelten. Wie die übernatürliche Erkenntniß dem Menschen aus sich absolut unmöglich ist, so auch und noch mehr das übernatürliche Wollen im Heilsacte, welches ja die übernatürliche Erkenntniß voraussetzt. Wenn der Verstand nur so unvollständig und mangelhaft die religiös-sittlichen Wahrheiten erkennen kann, dann fällt es dem Willen noch weit schwerer, immer leicht und sicher darnach zu handeln. Denn „das Bessere erkennen wir und das Schlechtere thun wir.“ Darnach müssen wir also sagen: für den gefallenen Menschen ist die Gnade als gratia medicinalis allerdings blos moralisch nothwendig, um in allem sittlich gut zu handeln, um aber einen Heilsact zu verrichten, ist für den gefallenen wie für den unschuldigen die gratia elevans absolut nothwendig[1]).

---

1) Natura hominis potest dupliciter considerari: uno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundum autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum sicut primo movente. Sed in statu naturae integrae quantum ad sufficientiam operativae virtutis poterat homo

3. Diese Scheidung zwischen gratia elevans, welche absolut nothwendig, und gratia medicinalis, welche blos moralisch nothwendig wäre, so berechtigt und unentbehrlich sie auch in theoretischer Beziehung ist, läßt sich freilich praktisch, wenigstens für Christen, nicht streng durchführen. Denn die Ueberwindung schwerer Versuchungen, die Beobachtung aller, auch der schwierigen Gebote Gottes, wozu die gratia medicinalis nothwendig ist, soll nach dem göttlichen Willen keine rein natürliche sittliche That sein, sondern heilbringend für das ewige Leben. Also ist auch für sie die Gnade absolut nothwendig als gratia elevans. Unter den Geboten Gottes finden sich auch solche, die der übernatürlichen Ordnung eigen sind; z. B. die Erweckung der göttlichen Tugenden, die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und den Empfang der Sacramente. Diese Gebote können aber nur mit Hilfe übernatürlicher Gnadenhilfe erfüllt werden. Also ist auch für sie die Gnade absolut nothwendig.

4. Um den Schriftbeweis für diese absolute Nothwendigkeit der inneren, übernatürlichen Gnade zu jedem Heilswerke zu führen, brauchen wir nur die Zeugnisse, welche für die Nothwendigkeit der Gnade überhaupt angeführt wurden, etwas genauer zu prüfen.

a) Der Einfluß, den der Weinstock auf die Früchte der Reben, das Haupt auf die Lebensthätigkeit der Glieder ausübt, ist ein eminent innerlicher, es ist ein alimentum vitale, wie das Arausicanum sich ausdrückt. Wenn die Gnade das Wollen und

---

per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae, non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut, non possit totum hujusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scl. toto bono naturae privetur, potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas et alia hujusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat; sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae. Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scl. ad operandum et volendum bonum supernaturale; sed in statu naturae corruptae, quantum ad duo, scl. ut sanetur, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum. S. Thom. 1. 2. p. q. 109. a. 2.

Vollbringen bewirkt, wenn selbst unsere guten Gedanken ihr Werk sind, wenn es eigentlich die Gnade des heiligen Geistes ist, die in uns betet und uns lehrt, wie wir beten sollen, so kann dies doch nur von einem innerlichsten Gnadeneinflusse verstanden werden.

Noch ausdrücklicher erklärt der heil. Paulus, daß die äußere Gnade nichts ist, wenn nicht Gott innerlich den Lebenseinfluß verleiht. „Nicht wer pflanzt, ist etwas, und nicht wer bewässert, sondern der das Wachsthum gibt, Gott.“

Daß es sich an allen diesen Stellen um übernatürliche Einflüsse und Einwirkungen Gottes handelt, ist selbstverständlich, denn es ist von Früchten, von Werken, die zum Heile führen, vom heilbringenden Gebete die Rede. Zudem haben wir oben für manche Stellen ausdrücklich gezeigt, daß es sich nicht um die natürliche Ein- oder Mitwirkung Gottes handeln kann, sondern um übernatürliche Verhältnisse. Für die natürliche Ordnung trifft ja auch ganz und gar nicht zu, daß wir ohne Gnade nicht einmal das leichteste Werk vollbringen können; nur wenn es Werth in der übernatürlichen Ordnung haben soll, muß auch das leichteste Werk, das kürzeste Gebet vom heiligen Geiste kommen.

b) Daraus folgt denn auch unmittelbar, daß die Nothwendigkeit der Gnade keine blos moralische, relative, sondern eine absolute ist. Denn wenn wir *gar nichts*, weder wenig noch viel Gutes ohne die Gnade Christi vermögen, wenn auch das allergeringste und leichteste gute Werk nur durch die Gnade möglich ist, so liegt der Grund nicht in einer bloßen Schwäche unserer Natur, sondern in der Natur der Sache, die keine Ausnahme zuläßt. Mögen wir auch noch so schwach durch die Erbsünde geworden sein: -- daß wir gar nichts Gutes mehr denken oder wollen, oder thun könnten, widerspricht aller Erfahrung und der heiligen Schrift, welche auch den Heiden noch die Fähigkeit zuerkennt, Gott zu erkennen.

5. Die heiligen *Väter* gebrauchen außer dem oben erwähnten Gleichnisse der heiligen Schrift noch andere Analogien aus der Natur, um die physische Nothwendigkeit der Gnade darzuthun.

a) Dieselbe ist dem Menschen zum Heilswerke so nothwendig, wie das Licht den Augen zum Sehen [1]), die Flügel dem Vogel zum

1) „Die Augen sind schön und wohlthätig, aber wenn sie ohne Licht sehen wollen, nützt ihnen ihre Schönheit und eigene Kraft nichts, sondern schadet ihnen. So steht sich auch die Seele, wenn sie ohne den heiligen Geist sehen will, sich selbst im Lichte.“ Chrysostomus in I Cor. hom. 7. n. 4. Und noch emphatischer der heil. Augustinus: Sicut oculus plenissime sanus, nisi candore lucis ad-

Fliegen[1]), der Regen zum Gedeihen der Früchte, dem wilden Oelzweig die Einpfropfung auf eine edele Olive[2]), dem Leibe die Belebung durch die Seele[3]) u. s. w.

b) Gegen die Beweiskraft dieser der Natur entlehnten Analogien könnte man den Einwand erheben, daß man bei allen Illustrationen geistiger und sittlicher Verhältnisse durch physische das tertium comparationis streng im Auge behalten muß, die physischen Verhältnisse nicht ohne weiteres in allen Punkten auf die geistigen übertragen werden dürfen. Gerade die Allgemeinheit und Nothwendigkeit findet in der Beschaffenheit der sittlichen Welt eine Schranke: da gibt es Ausnahmen, und die Nothwendigkeit ist eine blos moralische, wie in dem Sprichworte: Der gute Baum kann nur gute Früchte tragen, der schlechte Baum nur schlechte.

Es ist durchaus unrichtig, daß durch jene Vergleiche rein sittliche, d. h. dem Willen des Menschen unterstehende Verhältnisse illustrirt werden sollten. Wäre dies der Fall, wäre z. B. bei dem Einflusse des Weinstocks auf die Reben nur jene Einwirkung zu verstehen, welche der Lehrer auf die erfolgreiche Wirksamkeit seiner Schüler ausübt, dann müßte die Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieses Einflusses moralisch verstanden werden; dann könnten auch Ausnahmen stattfinden, die Apostel könnten doch wenigstens leichtere Erfolge aus sich erzielen; es brauchte ihnen nicht jeder Gedanke eingegeben zu werden. Desgleichen könnten, wenn es sich nur um Ermöglichung sittlichen Lebens handelte, die Gläubigen gar Manches ohne eine besondere Hilfe Gottes leisten, und der Ausdruck: die Gnade ist

---

justus. non potest videre, sic et homo etiam perfectissime justificatus, nisi aeterna luce justitiae divinitus adjuvetur. recte non potest vivere. De nat. et gr. c. 26. Denselben Vergleich hat schon Clemens von Alex. Coh. ad gent. 9 n. 11 und ausführlich die Afrikanischen Bischöfe auf der Insel Sardinien, epist. synod. n. 5.

1) Makarius d. Aeltere hom. 32.

2) Irenäus l. 5. c. 10.

3) Sicut etiam, ut caro vivat, solius opus est animae, ita quoque ut homo credat, solius opus est gratiae; et sicut caro nihil operari potest, si eam anima vivificare desinat, sic homo nihil bene velle potest, si ab eo gratiae juvamen abscedat. Ut ergo caro et vivere possit et operari, praesentis animae vivificatione fulcitur: homo quoque ut bonum velit aut faciat, gratiae vivificantis subsidio jugiter adjuvatur. Interest autem ut caro nostra, quantum vivificatur ab anima, non solum bene sed etiam male operandi accipiat facultatem; cum autem nos gratia vivificat, nonnisi ad bene volendum nec nisi ad bene operandum nobis adjutorium subministrat. S. Fulgentius ep. 17. synod. n. 4.

zum Guten so nothwendig, wie das Licht zum Sehen, müßte, freilich etwas gewaltsam, eine starke Einschränkung in Bezug auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit erfahren. Aber gerade weil die Nothwendigkeit der Gnade so emphatisch hervorgeboren wird, kann nicht die Rede von rein sittlichen Verhältnissen sein, sondern von einem Gnadeneinflusse, der das reale Sein und Wirken in der übernatürlichen Ordnung ermöglicht. Dieser reale, man könnte sagen physische Einfluß ist aber ebenso allgemein nothwendig, wie der Lebenssaft für die Rebe, das Lebensprincip für den Leib, daß er lebe, das Licht für die Augen u. s. w.

c) Ganz ausdrücklich vertheidigen die heiligen Väter gegen die Pelagianer, welche der Gnade nur eine nachhelfende Bedeutung zuschrieben, ihre absolute Nothwendigkeit und erklären damit hinreichend den Sinn der oben angeführten Gleichnisse. So der heil. Augustinus mit vollster Emphase: Christe, responde, vince atque convince, clama: Sine me nihil potestis facere (Joann. 15, 5); ut taceant, qui clamant: Etsi difficilius, tamen possumus et sine te facere; aut si tacere non possunt, seipsos in latebras aliquas abducant, ut alios non seducant[1]). Und das Concil von Carthago vom Jahre 418 belegt mit dem Anathem jeden: Quicunque dixerit, ideo nobis gratiam justificationis dari, ut quod facere per liberum arbitrium jubemur, facilius possimus implere per gratiam, tamquam etsi gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus sine illa implere divina mandata[2]).

Dem Wortlaute nach spricht das Concil nur von der Gnade der Rechtfertigung, also scheinbar nur von der habitualen Gnade, doch ist die Frage, inwieweit außer der habitualen Gnade noch actuale nothwendig ist, den Pelagianern gegenüber und für uns an dieser Stelle, wo wir nur von der Nothwendigkeit der Gnade überhaupt handeln, ohne Belang; wir werden über diese mehr theologische Frage noch eigens handeln.

6. Es ist wahr, daß in den Pelagianischen Streitigkeiten und insbesondere vom heil. Augustinus die Nothwendigkeit der Gnade hauptsächlich aus der Erbsünde, aus der Concupiscenz abgeleitet wird, während derselbe heilige Lehrer dem Adam die natürliche Möglichkeit zuschreibt, Heilsacte zu verrichten. Wenn aber diese moralische Impotenz des gefallenen Menschen der Grund der Nothwendigkeit der Gnade ist, dann ist, so könnte man einwenden, diese

1) Op. imperf. l. 2, c. 198. — 2) Can. 5.

Nothwendigkeit keine absolute. Denn auch der gefallene Mensch kann nach dem heil. Augustinus noch einiges Gute thun, selbst der Schlechteste thut, wie er bemerkt, noch Manches, was wir nach der Norm der Gerechtigkeit nicht tadeln können, worüber später noch eigens zu handeln ist.

Der heil. Augustinus und seine Zeitgenossen haben allerdings ganz besonders die durch die Erbsünde eingetretene sittliche Schwäche des Menschen hervorgehoben, um gegen die Pelagianer die Nothwendigkeit der Gnade zu beweisen. Dies war jenen Häretikern gegenüber der schlagendste, ein geradezu vernichtender Beweis. Denn die tägliche Erfahrung lehrt ja den Menschen handgreiflich, daß er seinen Leidenschaften nicht siegreich widerstehen, daß also die von den Pelagianern behauptete Selbstgenügsamkeit des freien Willens ein offenbarer Irrthum ist. Wäre freilich die sittliche Ohnmacht der einzige Grund der Nothwendigkeit der Gnade, dann wäre dieselbe keine absolute und ausnahmslose, da aber der heil. Augustinus gar keine Ausnahme und keine Milderung der Nothwendigkeit kennt, so muß er die Nothwendigkeit der Gnade doch noch auf andere Ursachen gegründet haben, die er aber nicht so ausdrücklich darlegt, sondern nur andeutet, wenn er sagt ad *veram* pietatem sei die Gnade nothwendig, um zu glauben *sicut oportet* u. s. w. Es war der späteren kirchlichen Wissenschaft vorbehalten, diesen eigentlichen inneren Grund der allgemeinen und absoluten Nothwendigkeit bestimmter aus der klareren Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit abzuleiten und damit den eigentlichen Sinn der „wahren und heilsamen Frömmigkeit" des Glaubens sicut oportet und damit auch den tieferen Grund für die so nachdrückliche Behauptung des heil. Augustinus, daß die guten Werke ohne die Gnade opera inania, sterilia, magni gressus sed praeter viam seien, darzulegen. Nämlich nur das ist wahre Frömmigkeit, nur die ist, wie sie sein soll, welche uns zur übernatürlichen Glückseligkeit führt. Alle andere Sittlichkeit, wenn sie auch noch so glänzend sich darstellt, ist nur Werk des natürlichen freien Willens, hat gar keinen Werth; darum ist die Gnade Christi, durch welche nicht nur unserer Ohnmacht abgeholfen wird, sondern unser sittliches Thun heilbringend sein soll, absolut auch für das leichteste Werk nothwendig.

Allerdings schreibt der heil. Augustinus dem ersten Menschen die „natürliche" Fähigkeit zu, das Gute zu thun und die Sünde zu meiden, und setzt gerade darin den Unterschied zwischen dem gefallenen Menschen, der die Gnade nöthig habe, und dem un-

verfehrten, gesunden Menschen. Aber man muß nur wissen, was der heil. Augustinus unter der natürlichen Fähigkeit Adams, unter seiner Natur versteht: er meint, die ursprüngliche Ausstattung des Stammvaters mit der heiligmachenden Gnade und den übrigen Gaben, insbesondere mit dem donum integritatis. Das war in der That der normale, gesunde, wahre Mensch, den Gott intendirt hatte, der auch für alle Zeiten durch natürliche Zeugung fortgepflanzt werden sollte. Eine solche Natur hatte bereits in sich das übernatürliche Princip des heilsamen Wirkens, welches wir erst in der Rechtfertigung bekommen müssen; sie litt auch nicht an jener Ohnmacht, welche bei dem gefallenen Menschen durch die gratia medicinalis gehoben werden muß. Indem aber der heil. Augustinus auch dem Stammvater, selbst den Engeln, die Gnade für nothwendig erachtet, hat er deren allgemeine und absolute Nothwendigkeit auf das entschiedenste gewahrt und nicht blos aus der Schwäche der Erbsünde abgeleitet.

7. Freilich hat auch in Bezug auf die Gnade des Urstandes die Scholastik durch sorgfältigere Unterscheidung zwischen Natur und Uebernatur die Lehre des heil. Augustinus wesentlich geklärt. Es war darum zum mindesten ein unverzeihlicher Anachronismus, wenn die Jansenisten die kirchliche Auffassung von Gnade, Urstand und Erbsünde wieder auf die noch nicht vollkommen entwickelte Auffassung des 5. Jahrhunderts zurückzubannen und die noch nicht allseitig geklärte Lehre exclusiv zu deuten versuchten.

Wir sprechen damit keinen Tadel gegen den doctor gratiae aus, da nicht jede Zeit, geschweige denn jeder einzelne Lehrer schon den ganzen Gehalt der Offenbarung erfaßt, sondern die volle Einsicht der Entwickelung des kirchlichen Bewußtseins durch die theologische Wissenschaft im Laufe der Jahrhunderte vorbehalten ist.

Uebrigens kann sich selbst heute die Theologie nicht rühmen, den Unterschied zwischen den natürlichen und übernatürlichen guten Werken genau präcisiren zu können, d. h. genau zu bestimmen, was jenes sicut oportet eigentlich bedeutet. Wir werden davon später noch eingehender zu handeln haben.

§. 399.

Auch den Gerechtfertigten ist die Gnade nothwendig.

Wir werden in die Nothwendigkeit der Gnade zu allen Heilsacten und den Grad dieser Nothwendigkeit einen noch besseren Einblick gewinnen, wenn wir die theologische Frage, ob und inwieweit

auch den Gerechtfertigten, welche mit der habitualen Gnade ausgestattet sind, noch eine Gnadenhilfe nothwendig ist, etwas genauer behandeln.

I. Man könnte nun meinen, diese Frage sei mit der im Vorigen behandelten schon ohne weiteres gelöst. Denn die Beweisgründe für die Nothwendigkeit der Gnade sind ganz allgemein, sie beziehen sich auf alle Heilsacte ohne Ausnahme, also auch auf die der Gerechten, ja manche und gerade die hauptsächlichsten beziehen sich direct auf die Gerechtfertigten. So wenn der Gnadeneinfluß mit dem Lebenseinfluß des Weinstocks auf die Reben, des Hauptes auf die Glieder verglichen wird: es sind ja zunächst die Apostel, die Glieder des Leibes Christi, auf welche der Vergleich angewendet wird; diese waren aber im Stande der Gnade, und nur mit der Gnade ausgestattet sind sie lebendige Glieder des mystischen Leibes Christi.

1. Dagegen läßt sich aber doch einwenden: Allerdings bedürfen die Gerechten des Lebenseinflusses von Seite des Gottmenschen, derselbe besteht aber gerade in der heiligmachenden Gnade, welche die Gläubigen mit Christus auf's innigste verbindet; sie stellt den übernatürlichen Lebenssaft dar, der fort und fort von ihm in ihre Seelen einströmt und sie zu heilsamer Lebensthätigkeit befähigt. In der That ist die heiligmachende Gnade nicht eine bloße Zuständlichkeit der Seele, sie ist als eingegossene Tugend zugleich Potenz, Fertigkeit, Kraft, eigens dazu gegeben, um nicht blos übernatürliches Sein, sondern auch übernatürliches Leben, Wirken und „Fruchttragen" zu ermöglichen. In dem Maße also, als bei der Constituirung des Heilsactes die heiligmachende, habituale Gnade in ihrer ganzen Energie in's Auge gefaßt wird, tritt die Nothwendigkeit der actualen Gnade zum Handeln zurück; wird dagegen letztere stark betont, so tritt die habituale Gnade weniger hervor.

Diesen Zusammenhang können wir auch dogmengeschichtlich genau verfolgen. In dem Streite gegen die Pelagianer ist das Augenmerk des heil. Augustinus so sehr auf die göttliche *Hilfe* gerichtet, daß die habituale Gnade bei ihm stark in den Hintergrund tritt, freilich nicht übersehen wird, sondern als Rechtfertigungsgnade, als Gesundheit u. dgl. zur Geltung gelangt. Dagegen legen die älteren Scholastiker ein solches Gewicht auf die habituale Gnade, daß die actuale wenigstens in ihrer wissenschaftlichen Behandlung eine mehr untergeordnete Rolle spielt. Und auch in der neueren Theologie kann man bemerken, daß in dem Maße der Nachdruck auf die göttliche Hilfe gelegt wird, als das Wesen der übernatürlichen Tugenden mehr in eine *ruhende* Qualität, die

den Act blos übernatürlich mache, als in eine Kraft verlegt wird, aus welcher der Heilsact thatsächlich in Verbindung mit der natürlichen Fähigkeit hervorgeht.

Geht man von ersterer Fassung der Tugenden aus, so ist die Nothwendigkeit der actualen Gnade für die Gerechten sofort einleuchtend. Denn wir bedürfen, um unser Heil zu wirken, nicht blos eines solchen übernatürlichen Einflusses, der unsere Werke übernatürlich macht, sondern auch eines stärkenden Einflusses, der uns die Schwierigkeiten des Heils überwinden hilft. Denn daß die habituale Gnade als solche die Leidenschaften in uns nicht beseitigt oder auch nur schwächt, erfahren die Gerechtfertigten tagtäglich in sich, und hat es der heil. Paulus, der doch so hochbegnadigt war, auf das lebhafteste empfunden und sich nicht geschämt, vor der ganzen Welt es zu verkünden. Diese Thatsache ist nun freilich nicht entscheidend für die Annahme, daß die übernatürlichen Tugenden keine Kräfte, sondern nur ruhende Qualitäten seien. Man kann nämlich sagen: dieselben besitzen in sich die vollkommenste Energie, sie können dieselbe aber nicht entfalten wegen der entgegenstehenden Hindernisse, welche eben unsere Leidenschaften, unsere Schwachheit, unser Mangel an gutem Willen, jene Kräfte zu gebrauchen, ihnen bieten. Aber jedenfalls bedürfen wir auch so der actualen Gnade, damit die Leidenschaften gemäßigt, daß wir stärker werden, mit Hilfe der übernatürlichen Fertigkeiten wirklich übernatürlich gute Werke zu vollbringen. Also ist auch bei der Festhaltung der kraftvollen Energie der habitualen Gnade, speciell der übernatürlichen Tugenden noch die actuale Gnade nöthig.

2. Man könnte nun, um die Entbehrlichkeit der actualen Gnade für die Gerechten behaupten zu können, auf die verschiedenen philosophischen Auffassungen über das Verhältniß der Substanz zu ihren Fähigkeiten und deren Thätigkeiten hinweisen. Nach Manchen sind die Fähigkeiten der Seele von ihrer Substanz nicht unterschieden, dieselben werden von der neueren Philosophie überhaupt als scholastische Erfindungen bezeichnet. Selbst unter den Scholastikern hielten viele (die Skotisten) den Unterschied zwischen Substanz und Fähigkeit für einen blos begrifflichen. Daß die Thätigkeit der Seele als ein modales Accidens nicht real von der Seele unterschieden sei, ist die gewöhnlichere Ansicht auch unter den neueren Philosophen, ja viele verlegen das ganze Seelenwesen in ihre Thätigkeit. Da also die actuale Gnade unsere Thätigkeiten beeinflußt, die habituale aber die Seelensubstanz und ihre Fähigkeiten, so braucht, wie es scheint, ebensowenig neben der habitualen Gnade eine neue als actuale angenommen zu

werden, wie die Seelenthätigkeit etwas Neues zur Seele hinzufügt.

Aber auch diese philosophische Auffassung macht die actuale Gnade zum guten Handeln nicht überflüssig, sondern fordert sie noch dringlicher als die entgegengesetzte Meinung von der realen Unterschiedenheit der Seelenthätigkeit und dem Seelenwesen. Denn dann braucht allerdings keine neue Gnade von Gott gegeben zu werden, um die Seele im Gnadenstande zum übernatürlichen Wirken zu befähigen, sondern dieselbe Gnade, welche das Sein der Seele übernatürlich beeinflußt, macht dadurch eo ipso jede Thätigkeit derselben, welche ja mit ihr realiter sein soll, übernatürlich. Diese selbstverständliche Beeinflussung der Thätigkeit seitens der habitualen Gnade ist nur eine Ausdehnung der letzteren vom Sein auf das Wirken. Man kann bei dieser Annahme sagen: dieselbe Gnade, welche das übernatürliche Sein gibt, verleiht auch die übernatürliche, von ihm nicht unterschiedene Thätigkeit; in ersterer Beziehung heißt sie habituale, in letzterer actuale Gnade.

Doch wollen wir diese Auffassung nicht der Lehre von der Nothwendigkeit der actualen Gnade zu Grunde legen, wir wollen annehmen, daß die Thätigkeit, insbesondere die des freien Wollens, mit der Substanz und den Fähigkeiten der Seele noch nicht gegeben sind, sondern wirklich eine neue Realität darstellen. Wie nun darum in der natürlichen Ordnung die Erhaltung des Geschöpfes und seiner Fähigkeiten nicht ausreicht, sondern die Mitwirkung als besonderer göttlicher Einfluß auch auf alle Bethätigungen derselben sich erstrecken muß, so auch in der übernatürlichen Ordnung. Es reicht nicht hin, daß der Seele übernatürliches Leben und übernatürliche Fähigkeiten eingegossen werden, sondern es ist auch eine übernatürliche Mitwirkung Gottes zu jeder actualen Bethätigung derselben nothwendig.

3. Darüber spricht sich sehr bestimmt der heil. Thomas aus. Der erste Grund, den er für die Nothwendigkeit der Gnade nach der Rechtfertigung anführt, ist ein ganz allgemeiner: Primo quidem ratione generali propter hoc quod sicut supra dictum est, nulla res creata potest in quemcumque actum prodire nisi virtute motionis divinae[1]). Er verweist auf den 1. Artikel dieser Quästion, wo er die Frage behandelt, ob der Mensch ohne Gnade etwas Wahres erkennen könne. Und er antwortet, daß wie in der natürlichen Ordnung der materiellen Dinge keines ohne das erste Bewegende in Thätigkeit

1) 1. 2. q. 109. a. 9.

übergehen, so auch der Verstand nichts erkennen kann, ohne die Bewegung der ersten Ursache. Zu der Erkenntniß der rein natürlichen Dinge bedarf er aber keiner neuen Disposition oder Erleuchtung, wohl aber zur Erkenntniß dessen, was über die Fähigkeit des menschlichen Verstandes hinausliegt; dazu bedarf er des Lichtes der Gnade oder der Prophezeiung [1]).

Was hier der heil. Thomas speciell von der Nothwendigkeit der göttlichen Hilfe zu jeder Thätigkeit des Verstandes sagt, leitet er aus einer allgemeinen Bedürftigkeit aller geschöpflichen Kräfte ab, hat also ganz allgemeine Geltung auch für die Willenskraft und speciell für die mit der habitualen Gnade ausgestattete Willenskraft der Gerechten: auch sie bedarf jener allgemeinen, alle geschöpfliche Kraft bewegenden Mitwirkung Gottes.

Es muß also nach dem heiligen Lehrer Gott erstens die natürlichen Kräfte der Seele geben und erhalten, zweitens sie bei ihrer Thätigkeit bewegen, drittens zur übernatürlichen Thätigkeit, für welche die Natur nicht hinreicht, übernatürliche Kräfte (in Bezug auf die Erkenntniß lumen gratiae genannt) verleihen und viertens auch diese Kräfte in jedem einzelnen Falle zur Thätigkeit anregen.

---

1) Manifestum autem est, quod sicut omnes motus corporales reducuntur in motum coelestis corporis sicut in primum movens corporale; ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo; quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem non secundum necessitatem naturae sicut motio corporis coelestis. Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus et cujuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo in quantum ab ipso habet perfectionem sive formam, per quam agit, alio modo in quantum ab ipso movetur ad agendum. Unaquaeque autem forma indita rebus creatis a Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem; ultra autem non potest nisi per aliquam formam superadditam, sicut aqua non potest calefacere nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam scl. ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scl. in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiore lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae, quod dicitur lumen gratiae, inquantum est naturae superadditum. Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cujuscumque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. 1. 2. q. 109. a. 1. Vgl. dazu Ph. Englert, Von der Gnade Christi. 1896.

4. Der innere Grund für die Nothwendigkeit der göttlichen Anregung zur Bethätigung der Kräfte, wenn dieselben auch vollkommen vorhanden und selbst entwickelt sind, ist für die übernatürliche Ordnung derselbe wie für die natürliche. Das Geschöpf ist seinem innersten Wesen nach contingent, d. h. es kann aus sich sein und nicht sein, es hat das Sein nicht aus sich, sondern von der nothwendigen, durch sich existirenden ersten Ursache, Gott. Es reicht nicht ein einmaliger Schöpferact hin, um das Geschöpf im Dasein zu erhalten, sondern wegen dessen wesentlicher Contingenz muß der schöpferische Einfluß Gottes so lange seine Existenz tragen, als es dauern soll. Was aber vom Sein, von der Wesenheit des Geschöpfes gilt, das muß auch von seinen Kräften und Thätigkeiten gesagt werden. Dieselben sind aus sich ebenso unselbständig, der Stütze und Erhaltung bedürftig, wie das Wesen selbst. Indem Gott die Kräfte der Seele fortgesetzt und in jedem Augenblicke trägt und erhält, trägt und stützt er auch deren Thätigkeiten. Der Einfluß des Schöpfers geht nicht nur auf die ruhenden Fähigkeiten, sondern auch und noch mehr auf die thätigen; so daß also jede Regung und Bewegung der Fähigkeiten unter dem stützenden, tragenden, bewegenden Einflusse Gottes stehen muß.

Dasselbe muß aber auch von den Fähigkeiten gesagt werden, welche durch die habituale Gnade in eine übernatürliche Ordnung erhoben und zu übernatürlicher Thätigkeit ausgestattet sind: auch sie können sich der allgemeinen Abhängigkeit des creatürlichen Seins und Wirkens vom schöpferischen Einflusse der causa prima nicht entziehen.

5. Dies ist die Gnade, von welcher der heil. Paulus sagt, daß sie das Wollen und Ausführen bewirkt, jene Gnade, ohne welche wir nicht einmal den Namen Jesus aussprechen können, ohne die wir nicht einmal einen heilsamen Gedanken fassen, die Gnade, ohne welche die Gläubigen nicht die geringste Frucht tragen können. Das ist jene Gnade, von welcher der heil. Augustinus sagt, daß sie nicht einmal die unverschrte Natur Adams entbehren konnte [1]), die

---

1) Si de integra et sana hominis natura (Pelagius) loqueretur, quam modo non habemus: spe enim salvi facti sumus (Rom. 8, 24), nec sic recte diceret, quod non peccare nostrum tantum modo sit, quamvis peccare nostrum esset; nam et tunc esset adjutorium Dei, et tamquam lumen sanis oculis, quo adjuti videant, se praeberet volentibus. De nat. et grat. c. 48.

Gnadenhilfe, welche den Gerechten noch ebenso nothwendig ist, wie dem gesunden Auge das Licht zum Sehen[1]).

II. Die Gnade, welche wir in dem erklärten Sinne für absolut nothwendig auch für die Gerechtfertigten erkannt haben, ist die gratia elevans; die Frage über ihre Unterschiedenheit von der gratia habitualis kann allerdings als eine theologische Streitfrage bezeichnet werden, anders wenn es sich um die gratia medicinalis handelt: ihre Nothwendigkeit für die Gerechten hängt mit der Glaubenslehre so enge zusammen, daß sie Perrone geradezu ein Dogma nennt. In der That müßte man nicht denjenigen der Häresie wenigstens verdächtig halten, der behauptete, die Gerechtfertigten brauchten nicht um den göttlichen Beistand zu beten? Wenn es Glaubenssatz ist, daß die Beharrlichkeit ohne eine besondere Hilfe Gottes nicht möglich ist, ist das nicht dasselbe als: auch die Gerechten bedürfen noch der göttlichen Gnade?

1. Der heil. Thomas begründet die Nothwendigkeit dieser medicinellen Gnade auch für die Gerechten sowohl aus der Beschaffenheit des gefallenen Menschen als auch aus der heiligen Schrift. Dem oben angeführten allgemeinen, man kann sagen metaphysischen Grunde für die Nothwendigkeit der actualen Gnade fügt er nämlich einen besonderen moralischen hinzu. Secundo ratione speciali propter conditionem status humanae naturae: quae quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam *servit legi peccati,* ut dicitur Rom. 7, 25. Remanet etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur Rom. 8, 26, quid *oremus, sicut oportet, nescimus;* propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nos ipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire, quid nobis expediat, secundum illud Sap. 9, 14: *Cogitationes mortalium timidae* et *incertae providentiae nostrae.* Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur, quia omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere: *Et ne nos inducas in tentationem;* et: *Fiat voluntas tua* sicut *in coelo et in terra* et cetera quae in oratione Dominica continentur ad hoc pertinentia[2]).

1) Sicut oculus plenissime sanus, nisi candore lucis adjutus, non potest cernere, sic et homo perfectissime justificatus, nisi aeterna luce justitiae divinitus adjuvetur, recte non potest vivere. Ibid. c. 26.

2) 1. 2. q. 109. a. 9.

In der Summa c. gent. führt er denselben Gedanken für den Menschen überhaupt, nicht gerade speciell oder ausschließlich für den Gerechtfertigten, aus. Aber es ist klar, daß die Hindernisse des Heiles, die er da anführt, durch die Rechtfertigung nicht beseitigt werden, sondern wie die Erfahrung lehrt, in ihrer ganzen Kraft fortbestehen, ja zum Theil noch stärker auftreten, da die Anforderungen an den Gerechten höher sind, als sie an den natürlichen Menschen gestellt werden. Nur dem Sünder mit seinen bösen Gewohnheiten, seiner Knechtschaft unter der Herrschaft der Sünde und des Teufels gegenüber befindet sich der Gerechtfertigte in einer besseren Lage, nicht aber gegenüber dem Menschen, der nur ein natürliches Ziel durch rein natürliche Sittlichkeit zu erstreben hätte[1]).

2. Auffallen möchte nur in der Beweisführung des heil. Thomas, daß er neben der habitualen Gnade nur eine göttliche Leitung und Beschirmung, nicht aber eine innere Stärkung zu verlangen scheint: Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur. Es kann aber doch nicht zweifelhaft sein, daß auch die medicinelle Gnade eine innere Erleuchtung und Stärkung darstellt. Der heil. Augustinus kennt fast keine andere Gnade als die medicinelle, und dieselbe ist ihm illustratio und delectatio, dilectio, caritas.

Diese Frage ist von sehr untergeordneter Bedeutung, jedenfalls nur eine theologische Streitfrage. Unter Umständen reicht allerdings eine äußere Gnade, die Leitung und der Schutz Gottes aus, um den Gerechtfertigten zu seinem Heile zu führen, wenn er z. B. bald nach der Taufe oder Buße stirbt, wenn er vor schweren Gefahren des Heils bewahrt bleibt u. s. w. Indeß hat der heil. Thomas gewiß nicht eine blos äußerliche Gnade für nothwendig erachtet: die directio divina ist nicht auf äußere Leitung einzuschränken, sondern geht auf den Willen: die Zubereitung und Leitung unseres Willens bildet ja so recht die wesentliche Aufgabe der inneren Gnade, auch der medicinellen, jedenfalls nach der Grundlehre des heil. Augustinus

1) Homini sunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis, quae de facili trahitur in errorem, per quem a recta via perveniendi in finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitivae et ex affectionibus, quibus ad sensibilia et inferiora trahitur; quibus quanto magis inhaeret, [tanto] longius ab ultimo fine distat; haec enim infra hominem sunt, finis autem superior eo existit. Impeditur etiam plerumque corporis infirmitate ab executione virtuosorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur. Indiget igitur auxilio divino homo, ne per hujusmodi impedimenta totaliter ab ultimo fine deficiat. l. 3. c. 147.

(praeparare et dirigere voluntatem), von welcher sein großer gelehriger Schüler gewiß nicht abgefallen ist.

An manchen Stellen freilich scheint der heilige Lehrer die habituale Gnade für vollkommen ausreichend anzusehen, um alle Versuchungen zu überwinden. Minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae et vitare omne peccatum mortale, quod committitur in transgressione mandatorum legis; minima enim gratia plus diligit Deum quam cupiditas millia auri et argenti[1]).

Wenn diese Stellen aber von einem völligen Ausreichen der habitualen Gnade, wie sie dem Wortlaute nach allerdings verstanden werden könnten, gedeutet würden, so schlössen sie ja auch die äußere göttliche Hilfe aus, welche zum mindesten doch der heilige Lehrer so entschieden fordert. Also müssen sie cum grano salis verstanden werden, nicht mit Ausschluß, sondern mit Hinzuergänzen dessen, was sonst noch zum Ueberwinden der Versuchung erforderlich ist. Aus sich ist der Zustand der habitualen Gnade der der Sünde diametral entgegengesetzt; der Gerechtfertigte befindet sich kraft der Gnade in einem habitualen Zustande, in welchem er Gott über alles liebt. Dieser Zustand ist aus sich im Stande und hat die innere Tendenz, jede Beleidigung Gottes fernzuhalten, jede Regung der Begierlichkeit gegen die Liebe Gottes niederzuhalten und zu überwinden. Ob es aber thatsächlich geschieht, das hängt von dem durch die actuale Gnade geleiteten Willen des Gerechtfertigten ab. Würde man diese selbstverständliche Einschränkung nicht hinzufügen, so könnte ja der Gerechtfertigte, so lange er die Gnade hat, nicht sündigen: die Sünde könnte über die viel stärkere Liebe nicht siegen. In diesem Sinne erklärt auch der heil. Bonaventura die Allgewalt der Liebe gegen die Versuchungen: Mit Rücksicht auf die göttliche Leitung kann allerdings jede Liebe, auch der kleinste Grad der Gnade jeder Versuchung widerstehen; mit Rücksicht aber auf die Kräfte des freien Willens, der mitwirken muß, kann die kleinste Liebe jeder Versuchung widerstehen, kann es aber auch nicht; sie kann es absolut gesprochen, aber nicht leicht und sicher[2]).

3. Vielleicht kann noch Folgendes zum Verständnisse des Sinnes des heil. Thomas und des Wesens der medicinellen Gnade überhaupt dienen. Die medicinelle Gnade als innere Hilfe ist allerdings beim Gerechtfertigten von der gratia elevans nicht real unter-

1) 3. p. q. 70. a. 4. Cf. De Ver. q. 24. a. 13. in 3. dist. 31. q. 1. a. 3.
2) Vgl. in 3. dist. 30. q. 1.

schieden; sie geht auf in dem auxilium generale, welches Gott, wie jeder natürlichen Kraft bei ihrer Thätigkeit, so auch jeder übernatürlichen Fähigkeit bei jeder übernatürlichen Bethätigung angedeihen lassen muß. Wenn wir also von einem besonderen Gnadenbeistande noch sprechen wollen, der außer der gratia habitualis und der damit gegebenen übernatürlichen Mitwirkung Gottes verliehen werden soll, so kann dies nur äußere Leitung, Beschirmung des Menschen, Bewahrung vor Versuchungen, Anregung durch Belehrungen, Beispiele u. s. w sein.

Dagegen wird man nun sogleich den Einwand erheben, daß der Unterschied zwischen gratia elevans und gratia medicinalis kein blos begrifflicher, sondern ein sehr sachlicher ist, und darum auch die medicinelle Gnade durchaus als innere Gnade gefaßt werden muß. In dem großen Streite gegen die „Feinde der Gnade" wurde namentlich vom heil. Augustinus gerade die Nothwendigkeit der gratia medicinalis besonders hervorgehoben, und diese ist ihm innere Erleuchtung und Stärkung, während der Irrthum des Pelagius gerade oder doch hauptsächlich in der Leugnung der inneren Gnade bestand.

Wir geben gerne zu, daß die beiden Arten von Gnaden sich durchaus sachlich unterscheiden, da zu manchen Heilswerken, z. B. ganz leichten, nur gratia elevans, keine medicinalis erforderlich ist, behaupten aber, daß, wenn die gratia medicinalis dem Gerechten zu einem schwierigen Heilswerke gegeben wird, dieses Werk nicht durch eine von der gratia elevans unterschiedene Gnadenhilfe bewirkt wird, sondern durch eine einzige, welche elevans heißt, insofern sie dem Werke übernatürlichen Werth verleiht, medicinalis, insofern sie unserer Ohnmacht abhilft. Das Heilswerk ist dadurch übernatürlich, daß die übernatürliche Tugend in ihrer Thätigkeit von der naturgemäßen übernatürlichen Mitwirkung Gottes bewegt wird, also ein auxilium generale erhält. Es wird das Heilswerk gegenüber den Hindernissen und unserer Schwäche durch die gratia medicinalis ermöglicht, indem die potentielle Kraft, welche in der übernatürlichen Tugend gegeben ist, durch die Mitwirkung Gottes zur actualen Bethätigung kommt. Es braucht die gratia medicinalis keine gänzlich neue Kraft zu geben. Dieselbe ist in der habitualen Gnade bereits vorhanden: auch der kleinste Grad der habitualen Gnade ist, wenn er nur zur Thätigkeit angeregt wird, vermögend, jede Versuchung zu überwinden. Man kann allerdings von einer stärkeren und schwächeren Gnade sprechen: eine stärkere wird gegeben zur Ueberwindung einer heftigen Versuchung, als zu einem

leichten Werke, eine stärkere, wenn sich der Mensch derselben durch Gebet und Wachsamkeit würdig gemacht hat, als wenn er nicht treu mitwirkt; aber die Verstärkung liegt nicht in einer bloßen Verstärkung der actualen Hilfe Gottes, wobei der Gnadenstand ohne Einfluß wäre, sondern in einer stärkeren Actuirung der vorhandenen habitualen Tugenden, die dabei nur durch das auxilium generale in Bewegung gesetzt werden. Außer dieser allgemeinen Mitwirkung Gottes zum Heilsacte, auch dem schwierigsten, bedarf der Gerechte keiner inneren Gnade mehr, sondern nur noch einer äußeren Leitung von Seiten Gottes.

In ganz anderer Weise muß bei dem Sünder die innere Gnade wirken. Entweder nimmt man an, daß sein Heilsact (meritum de congruo) auch durch übernatürliche, aber vorübergehende Fertigkeiten ermöglicht wird: dann ist klar, daß er eine ganz andere innere Einwirkung Gottes zur heilsamen Thätigkeit erfahren muß, als der Gerechte: es muß die Kraft erst verliehen werden. Hält man aber dafür, daß eine übernatürliche Einwirkung Gottes auf seine Acte dieselben schon heilsam machen könne, dann kann dieselbe weder als gratia elevans, noch als medicinalis nur in einer Actualisirung einer vorhandenen Energie bestehen, sondern muß als innere Gnadenhilfe positiv gegeben werden. Und selbst hier ist eine reale Unterscheidung zwischen beiden Arten von Gnaden nur insofern berechtigt, als zu ganz leichten Werken die Gnade nicht medicinell zu sein braucht. Wenn sie dagegen zu schwierigen Werken verliehen wird, dann macht dieselbe Erleuchtung und Stärkung den Act übernatürlich, welcher ihn auch gegen die menschliche Ohnmacht möglich macht.

4. Dieser unserer Auffassung widersprechen die Thatsachen der Pelagianischen Streitigkeiten nicht, sondern dieselben bestätigen sie nur. Eben weil die gratia elevans und die gratia medicinalis nur als eine, ungetheilte Hilfe gegeben werden, reichte es hin, die Nothwendigkeit der letzteren darzuthun (was übrigens auch in Anbetracht der sehr bekannten menschlichen Sündhaftigkeit und Ohnmacht viel leichter und praktischer ist), als sich in speculative Erörterungen über Natur und Uebernatur einzulassen. Allerdings glauben wir, daß manche Mißverständnisse in dem unerquicklichen Streite durch die exactere und strengere Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit und Seligkeit hätten gehoben werden können. Es war aber der Scholastik vorbehalten, diesen Unterschied in's rechte Licht zu setzen, und zugleich durch die scharfe Betonung der habitualen Gnade, als dem eigentlichen

inneren Fundamente des übernatürlichen Heilslebens und dem Anfange und der Vorbereitung zur seligen Anschauung, dieser Unterscheidung eine sachliche Unterlage zu geben. Es ist nun selbstverständlich, daß in demselben Maße, als diese habituale übernatürliche Zuständlichkeit betont und namentlich auch als Kraft[1]) betont wird, die Nothwendigkeit einer neuen inneren Hilfe zurücktritt. Und auch dies hat schließlich, wie wir gesehen, seinen Grund in der sachlichen Ununterschiedenheit der gratia elevans und gratia medicinalis oder hängt doch damit auf's engste zusammen.

Die neuere Theologie wurde durch die jansenistischen Streitigkeiten und rationalistischen Tendenzen innerhalb der Kirche selbst veranlaßt, den Unterschied zwischen Natur und Uebernatur und dem damit zusammenhängenden zwischen der gratia elevans und der gratia medicinalis noch genauer zu präcisiren. Dabei ist sie vielfach zu einer Auffassung der habitualen Gnade gelangt, welche mit der der älteren Scholastik nicht ganz übereinstimmt: sie faßt sie blos als eine übernatürliche Zierde, was sie ja freilich auch namentlich in Bezug auf die Substanz der Seele ist; aber man darf doch auch nicht vergessen, daß sie übernatürliche Kräfte einschließt, was der heil. Thomas und die ältere Scholastik überhaupt nicht außer Acht gelassen haben. Bei dieser Auffassung wird der tiefgreifende dogmatische Unterschied zwischen gratia elevans und gratia medicinalis nicht verkannt, wohl aber eine reale Unterschiedenheit beider Gnadenhilfen in concreto nicht zugegeben.

So viel steht jedenfalls fest, daß zwischen dem heil. Augustin und dem heil. Thomas gegenüber den Pelagianern in der dogmatischen Frage die vollkommenste Uebereinstimmung besteht: beide lehren, daß nicht der freie Wille für sich und aus sich, sondern nur die innere Gnade Gottes mit ihm das Heil wirken könne.

III. Einen eigenen Beweis aus den Glaubensquellen für die Nothwendigkeit der actualen Gnade auch nach der Rechtfertigung brauchen wir nicht mehr zu führen, da unsere Beweise für die Nothwendigkeit der Gnade aus der Schrift mehr auf die Gerechten als auf die Menschen schlechthin gehen, und nur theilweise von der Rechtfertigung, von der habitualen Gnade verstanden werden können.

1. Denn die Reben, als welche die Apostel bezeichnet werden, erhalten nicht blos Leben aus dem Weinstock, sondern auch Kraft

---

1) Altissiodorensis (Wilh. v. Auxerre) sagt: Virtutes non dantur tantum ad informandam animam, quantulaecumque sint, sed etiam ad armandam contra omnes tentationes. Summa aurea p. 3. tr. 6. c. 4.

und Lebensthätigkeit. Der Apostel Paulus erklärt von sich, daß er aus sich nicht einmal etwas Heilsames denken kann; daß also auch der Gerechte ohne Mitwirkung Gottes nichts Gutes thun kann. Derselbe Apostel versichert, daß er und wir alle nicht beten können, wenn der heilige Geist nicht für uns betet, d. h. unser Gebet unterstützt, es anregt. Hierher gehören ganz besonders die auch vom heil. Thomas berührten Stellen, in welchen die heilige Schrift so nachdrücklich gerade die Gläubigen, die Gerechten auffordert, zu beten, zu wachen, zu zittern, damit sie ihr Heil erreichen, und dieses Heil nur von Gott zu erwarten.

2. Dieses Gebet bezieht sich aber, wie der Papst Zosimus in der epist. tractoria erklärt, auf alle guten Werke ohne Ausnahme. Quod tempus intervenit, quo ejus non egeamus auxilio? In omnibus igitur actibus, causis, cogitationibus, motibus adjutor et protector orandus est. Desgleichen der heil. Hieronymus: Scilicet nunc mihi Scripturarum testimonia replicanda sunt, quomodo per singula Dei a sanctis flagitetur auxilium et in singulis operibus illo adjutore et protectore uti desiderent. Lege tantum psalterium, omnes sanctorum voces nihil erit nisi ad Deum in cunctis operibus deprecatio [1]).

Durch Wort und Beispiel von der Kirche belehrt, beten denn auch alle Gerechten, und gerade diese um so inständiger, je weiter sie in dem Gnadenstande fortgeschritten sind, um den göttlichen Beistand zu jedem guten Werke, fest überzeugt, daß sie ohne das Gebet und das Mißtrauen auf die eigenen Kräfte zum Falle kommen würden [2]).

3. Ueber den Sinn dieser Gebete könnte jedoch ein Zweifel entstehen. Beten wir darin um die gratia elevans oder um die gratia medicinalis? Man möchte sagen: um die erstere; denn die gratia medicinalis braucht man nicht zu allen und einzelnen guten Werken, sondern nur zu den schwierigeren. Andererseits braucht doch auch die gratia elevans nicht erbeten zu werden; dieselbe ist ja, wie wir ausführten, die nothwendige, selbstverständliche Mitwirkung Gottes zu der Bethätigung der habitualen Gnade. Wie Niemand um die natürliche Mitwirkung Gottes, den concursus

---

1) Dial. c. Pelag. c. 1. n. 5.

2) So beten alle guten Christen vor jeder Beschäftigung und jedem guten Werke: Actiones nostras quaesumus Domine aspirando praeveni et adjuvando prosequere, ut cuncta nostra oratio et operatio a te semper incipiat et per te coepta finiatur.

generalis betet, so braucht man, scheint es, auch nicht um das auxilium generale, welches jedem Gerechten bei jeder im Stande der Gnade verrichteten guten Handlung zu Theil wird, besonders zu beten.

Darauf könnte man zunächst erwidern, daß wir doch nicht gerade um Gelingen aller Werke, um Gedeihen aller Unternehmungen den göttlichen Beistand anflehen, sondern gerade dem Beispiele der Kirche folgend, nur in wichtigen und schwierigen Angelegenheiten. Auch die eifrigsten Heiligen können nicht jeder, auch der geringfügigsten Handlung ein Gebet vorausschicken; dies gestattet kaum die menschliche Schwäche und Vergeßlichkeit, die nicht einmal immer an die gute Meinung vor jedem Werke denken läßt. Aber im Grunde ist es absolut unmöglich, vor jedem guten Werke zu beten; müßte man ja dann auch diesem Gebete ein anderes vorausschicken, und diesem wieder ein früheres.

Man kann also sagen: wir beten um die gratia medicinalis, und nicht um die gratia elevans; und dann ist die obige Schwierigkeit gehoben. Denn wenn dennoch das Gebet für alle Werke ohne Ausnahme verlangt wird, so ist dies zunächst von der Gebets-Gesinnung zu verstehen: wir müssen überzeugt sein, daß alles Gute, auch das Geringste von Gott kommt, müssen es von ihm erwarten, und soviel als möglich auch stets von ihm erflehen. Dieses Erflehen braucht aber nicht jedem guten Werke vorauszugehen, es braucht nicht soviel Mal eigens und ausdrücklich wiederholt zu werden, als man etwas Gutes thun will, sondern es reicht hin, wenigstens für die gewöhnlichen Christen, etwa am Morgen für den ganzen Tag die Hilfe Gottes zu erflehen. Von tugendhaften Gläubigen muß freilich das Gebet häufiger wiederholt werden, und insoweit möglich, auf die kleinsten Verrichtungen ausgedehnt werden. Denn wir müssen die Ueberzeugung haben, daß wir selbst in den leichtesten Geschäften straucheln, selbst bei den geringsten Versuchungen zum Falle kommen können, daß uns auch das geringste und leichteste Unternehmen mißlingen kann.

Um die gratia elevans brauchen wir allerdings nicht zu beten, weil sie uns sicher ist, solange wir im Stande der Gnade sind, aber wir können diesen Stand sehr leicht verlieren, und zwar in jedem Augenblicke verlieren; darum beten wir für jeden Augenblick um die Erhaltung dieses Standes, und damit mittelbar auch für die dazu nöthige actuale Gnade. So ist es ja auch in der natürlichen Ordnung: um die allgemeine Mitwirkung Gottes beten wir freilich nicht; wenn wir aber beten: Erhalte uns, beschütze uns,

so flehen wir um Sein, Leben, Wohlbefinden, mit welchem dann freilich die Mitwirkung Gottes zum Handeln gegeben ist.

In dem angeführten Gebete der Kirche beten wir allerdings auch um ein gutes Gebet, aber dies doch nur im allgemeinen: ut *cuncta* nostra oratio . . . a te semper incipiat; nicht vor jedem Gebet kann man jedesmal beten. Es liegt aber auch in dem aspirando praeveni ein deutlicher Fingerzeig für die allgemeine Nothwendigkeit des Gebetes: die Gnade Gottes muß uns dasselbe nicht blos gut verrichten helfen, sondern sie muß uns vor allem die guten Gedanken einflößen, aus welchen jedes Gebet und jedes gute Werk hervorgeht, und die gute Stimmung verleihen, welche die Gedanken zur Ausführung bringt. Zu keiner Stunde unseres Lebens aber haben wir unsere Stimmung vollkommen in unserer Gewalt; nur zum geringsten Theile hängen die Gedanken, welche gute Werke und rechtes Beten ermöglichen und hervorrufen, von unserem freien Willen ab. Wenn also auch nicht gerade immer, aber gar oft können und sollen wir beten, daß Gott all unserem Thun und Beten mit seiner Gnade zuvorkomme und weiterhin dasselbe auch begleite, daß es als von Gott beendigt bezeichnet werden könne. Denn auch die gottgefällige Fortsetzung und Beendigung selbst des unbedeutendsten Werkes ist nur durch die Gnade Gottes gesichert. Doch davon mehr bei der Frage über die endliche Beharrlichkeit.

§. 400.

Ohne ein besonderes Gnadenprivileg kann auch der Gerechte nicht alle läßlichen Sünden sein ganzes Leben lang meiden.

I. Es reicht hin, diesen Satz genauer zu erklären und zu bestimmen, um seine Wahrheit schon durch die Vernunft und Erfahrung festzustellen.

1. Es ist die Rede von allen Sünden des ganzen Lebens, auch den leichtesten, d. h. auch solchen, welche ohne volle Ueberlegung begangen werden. Es mag ja sein, daß der Gerechte, mit der heiligmachenden Gnade und den übernatürlichen Tugenden ausgerüstet, von Gott liebevoll geleitet und beschützt, mit den gewöhnlichen Gnaden alle Todsünden, auch alle mit voller Ueberlegung begangenen läßlichen Sünden, eine geraume Zeit hindurch vermeidet; aber eine ganz ungewöhnliche und nur ausnahmsweise verliehene Gnade gehört dazu, um auch jene geringsten Fehltritte immer und überall bis an das Ende des Lebens zu vermeiden. Diese Gnade ist nicht

blos in dem Sinne eine besondere Gnade, ein speciale auxilium, daß sie nicht allen Gerechtfertigten, sondern nur denjenigen, welche bis an's Ende treu mitwirken und stets demüthig darum bitten, wie die Gnade der Beharrlichkeit, gegeben wird, sondern sie ist ein specialissimum donum, das nur als Wunder, als Ausnahme von den gewöhnlichen Gesetzen des Gnadenlebens vorkommt, nur einigen Wenigen vielleicht nur der seligsten Jungfrau Maria, ausnahmsweise gegeben wird. Denn wenn der Gerechte auch noch so sorgfältig über sich wacht, noch so getreu alle Gnaden zu gebrauchen sich bemüht, noch so lange, noch so demüthig und vertrauensvoll betet, kann er doch keinen Anspruch darauf erheben, von allen Fehltritten bewahrt zu bleiben.

2. Man möchte freilich meinen, einem solchen Gebete, solchen Anstrengungen könnte nach den Verheißungen Gottes, des getreuen und liebevollsten Führers seiner Kinder, die Wirkung nicht fehlen. Jedoch dürfen wir Wunder von Gott nicht erwarten, wenigstens nicht solche, welche nicht zu unserem ewigen Heile dienen, am allerwenigsten solche, welche demselben vielleicht mehr hinderlich als förderlich wären. Einem Gebete, das auf solche Wunder gerichtet ist, ist keine göttliche Verheißung zu Theil geworden. Jene leichten Sünden beeinträchtigen nämlich in keiner Weise unser ewiges Heil, da sie den Gnadenstand, die Freundschaft Gottes, durchaus nicht mindern, im Gegentheil uns in der Demuth, Wachsamkeit bestärken. Es gibt für das geistige Leben nichts Gefährlicheres, als die Selbstgenügsamkeit, die Selbstüberhebung, die Sorglosigkeit [1]. Solche Geisteszustände würden aber mit einer gewissen Nothwendigkeit solche beherrschen, welche es in der Tugend zur vollen Unsündhaftigkeit gebracht hätten.

In Bezug auf solchen Tugendstolz standen sich die Pelagianer und Stoiker sehr nahe, welche, die einen wie die anderen, eine völlige ἀταραξία durch eigene freie Anstrengung für erreichbar hielten. Dagegen kann für die größten Heiligen nichts demüthigender sein, als wenn sie trotz aller Anstrengungen nicht im Stande sind, alle Fehltritte zu meiden. Es ist also Sache eines weisen und gütigen Vaters, diese Gnade zu versagen, uns ein solches Wunder, wie er es freilich aus anderen weisesten Gründen an seiner gebenedeiten Mutter wirkte und ohne Gefahr eines Mißbrauches wirken konnte, auch auf

---

1) Nec in eo ipso vult nos damnabiles esse, sed humiles, commendans nobis eamdem gratiam suam; ne facilitatem in omnibus assecuti nostrum putemus esse, quod ejus est, qui error multum est religioni pietatique contrarius. Augustinus de pecc. meritis et rem. l. 2. c. 19. n. 33.

die inständigsten Gebete hin nicht zu wirken. Weder bei der seligsten Jungfrau noch bei dem ersten Menschen im Stande der Unschuld, welcher nach dem heil. Thomas[1]) kraft seiner Integrität dieses Privilegium gleichfalls besaß, konnte oder mußte die Befreiung von dieser demüthigenden Last nachtheilig auf ihre sittliche Gesinnung wirken, da sie ja nicht blos gegen die Begierlichkeit im engeren Sinne, sondern auch gegen die geistigen Anfechtungen in ihrer übernatürlichen Ausstattung eine hinreichende Schutzwehr besaßen.

3. Wir nennen eine solche Befreiung von allen läßlichen Sünden in so fern mit vollem Rechte ein *Wunder*, als diese Freiheit gegen die psychologischen Gesetze verstößt, also wirklich eine Ausnahme von der Naturordnung bezeichnet, die man freilich, weil es sich um huldvolle Ausnahme von einem *Gesetze* handelt, specieller *Privilegium* nennen kann. Mit dem physischen Wunder, das gegen die Naturgesetze der materiellen Welt gerichtet ist, hat dieses Wunder der Gnade auch das gemein, daß es, für sich betrachtet, nicht blos moralisch, sondern in gewissem Sinne physisch unmöglich ist. Was blos moralisch unmöglich ist, kann ausnahmsweise doch vom Menschen, wenigstens durch außergewöhnliche Anstrengungen vollbracht werden. Die moralische Unmöglichkeit besteht nämlich in einer so großen Schwierigkeit, daß für *gewöhnlich* die Menschen dieselbe nicht überwinden, sondern nur bevorzugte Individuen wenigstens in einzelnen Fällen mit ungewöhnlicher Anstrengung es vermögen. Aber alle läßlichen Sünden zu vermeiden, ist keinem Menschen möglich: es liegt ja in der Natur des Menschen, wie er uns thatsächlich bekannt ist, daß er nicht ohne Fehler sein kann.

Dies ist zugleich der erste, rein vernünftige empirische Beweis für unsere These. Glaubensgewissenheit gibt uns darüber die Offenbarung.

II. Das Concil von Trient definirt: Si quis hominem semel justificatum dixerit . . . posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia, anathema sit[2]).

1. In derselben Weise hatten sich schon die Concilien von Mileve (416) und von Carthago (418) gegen die Pelagianer, welche dem freien Willen die Möglichkeit, alle Sünden zu meiden, vindicirten, ausgesprochen. Die Definition derselben wurde vom Papste Zosimus

1) 1. 2. q. 109. a. 8.
2) Sessio VI. can. 23.

durch die Epistola tractoria der ganzen Kirche als verbindend vorgeschrieben.

In drei Canones werden die Schriftstellen angeführt, welche die allgemeine Sündhaftigkeit aller Menschen darthun; dieselben werden gegen die falschen Deutungen der Häretiker sicher gestellt und authentisch erklärt. Ganz treffend wird bemerkt, daß wir nicht aus Demuth, sondern in Wahrheit uns mit dem heil. Johannes alle als Sünder bekennen müssen, daß auch die Heiligen täglich um Vergebung ihrer eigenen Sünden, nicht blos um die der Sünden Anderer bitten müssen. Wenn der heil. Jakobus von sich erklärt: in Vielem fehlen wir Alle, so will er keine Ausnahme gelten lassen, weil schon im A. T. die ausnahmsloseste Allgemeinheit der menschlichen Sündhaftigkeit mit allem Nachdrucke ausgesprochen worden. Und wenn man meinen könnte, Daniel spreche nur von den Sünden seines Volkes in dem Reuegebet: Wir haben gesündigt . . ., so schließt er sich ja ausdrücklich im Folgenden ein: Als ich meine und meines Volkes Sünden bekannte . . . In der That müßte derjenige als ein anmaßender, stolzer und zugleich lügenhafter Mensch bezeichnet werden, der bei der Bitte um Vergebung sich frei von Sünden glaubt und von den übrigen scheidet [1]).

---

1) Item placuit quod ait S. Joannes Ap. (1. ep. 1, 8): Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est: quisquis sic accipiendum putaverit, ut dicat propter humilitatem nos oportere dicere, nos non habere peccatum, non quia veritas est, anathema sit. Sequitur enim apostolus et adjungit: Si autem confessi fuerimus peccata nostra, fidelis est et justus, qui remittat nobis peccata et mundet nos ab omni iniquitate. Ubi satis apparet, hoc non tantum humiliter sed etiam veraciter dici. Poterat enim apostolus dicere: si dixerimus, quia non habemus peccatum, nos ipsos extollimus, et humilitas in nobis non est. Sed cum ait: nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est, satis ostendit, eum qui se dixerit non habere peccatum, non verum loqui sed falsum. Can. 6.

Item placuit, ut quicumque dixerit, in oratione dominica ideo dicere sanctos: „Dimitte nobis debita nostra“, ut non pro se ipsis hoc dicant, quia non est eis jam necessaria ista petitio, sed pro aliis, qui sunt in suo populo peccatores, et ideo non dicere unumquemque sanctorum: dimitte mihi debita mea, sed dimitte nobis debita nostra, ut hoc pro aliis potius quam pro se justus petere intelligatur, anathema sit. Sanctus enim et justus erat apostolus Jacobus, cum dicebat: „In multis enim offendimus omnes“ (3, 2). Nam quare additum est omnes, nisi ut ista sententia conveniret et psalmo (142, 2), ubi legitur: „Non intres in judicium cum servo tuo, quia non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens.“ Et in oratione sapientissimi Salomonis: „Non est homo qui non peccet“ (Eccle. 7. 21).

2. Noch ein Einwand ließe sich gegen die Beweiskraft dieser Schriftstellen erheben, welchen das Concil nur berührt, nicht ausdrücklich behandelt hat: die Allgemeinheit der Sünde, welche die Schrift uns lehrt, ist keine ausnahmslose, sondern nur eine moralische. Es handelt sich ja um eine moralische, dem freien Willen unterliegende Erscheinung; bei einer solchen ist die Einschränkung der Universalität des „Alle" schon von der Natur der Sache gefordert, noch mehr aber von dem semitischen Sprachgebrauche, der mit der Anwendung von kol nicht sehr zurückhaltend ist.

Auch im Semitischen darf man das Alle nur dann in einem eingeschränkten Sinne verstehen, wenn dazu ein dringender Grund vorhanden ist, sonst würde ja das Wort ganz seine Bedeutung verlieren. Nun liegt aber in unserem Falle kein solcher Grund vor, sondern die Natur der Sache und die Umstände, unter denen das Wort hier gebraucht wird, verlangen eine vollkommene, ausnahmslose Allgemeinheit. Denn wir haben gesehen, daß schon die tägliche Erfahrung, dann aber die Fehlbarkeit der menschlichen Natur überhaupt eine Ausnahme ausschließen. Sodann wird die Allgemeinheit der Sünde so oft ohne irgend ein Anzeichen einer Milderung wiederholt, in so verschiedenen Wendungen, mit so emphatischem Nachdrucke vorgetragen, daß an eine Einschränkung nicht gedacht werden darf. Nicht blos affirmativ wird sie eingeschärft, sondern auch durch die stärkere Negation: „Es gibt keinen Menschen, der nicht sündigt," sogar durch eine synekdochische Hyperbel: „Kein lebendes Wesen erscheint gerecht vor deinem Angesicht." Um recht nachdrücklich alle Menschen einzubegreifen, schließt der Psalmist sogar alles Lebendige mit in die allgemeine Sündhaftigkeit ein.

Et in libro Job: „In manu omnis hominis signat, ut sciat omnis homo infirmitatem suam" (37, 7). Unde etiam Daniel sanctus et justus, cum in oratione pluraliter diceret: „peccavimus, iniquitatem fecimus" et cetera, quae ibi (9, 5) veraciter et humiliter confitetur, ne putaretur, quemadmodum quidam sentiunt, haec non de suis, sed de populi sui potius dixisse peccatis, postea dixit: „Cum orarem et confiterer peccata mea et peccata populi mei Domino Deo nostro," noluit dicere peccata nostra, sed populi sui dixit et sua, quia futuros istos, qui tam male intelligunt, tamquam propheta praevidit. Can. 7.

Item placuit, ut quicumque verba ipsa dominicae orationis, ubi dicimus: „Dimitte nobis debita nostra" ita volunt a sanctis dici, ut humiliter, non veraciter hoc dicatur, anathema sit. Quis enim ferat orantem et non hominibus sed ipsi Domino mentientem, qui labiis sibi dicit dimitti velle et corde dicit, quae sibi dimittantur debita non habere. Can. 8.

Sodann sind es die heiligsten Männer des alten und neuen Bundes, welche diese Allgemeinheit der Sünde behaupten und sie von sich bekennen. Welcher von uns armen und schwachen Sündern möchte da den Muth haben, sich ausnehmen zu wollen? Allerdings sind die Heiligen auch besonders demüthig, und jenes Bekenntniß zeugt von ihrer tiefen Demuth; aber Demuth ist auch Wahrheit, und dies um so mehr, je größer die Heiligkeit des Demüthigen ist.

3. Darnach ist es nicht nöthig, noch einzelne Väterstellen zu citiren; Augustinus, Gelasius, Hieronymus haben ganze Werke gegen den betreffenden Irrthum der Pelagianer geschrieben. Ersterer ist im Verlaufe der Controverse zu der entschiedenen Behauptung gekommen, daß auch thatsächlich kein einziger Gerechter je alle Sünden vermieden habe, was er früher nicht so definitiv erklärt hatte.

Aber schon lange vor den Pelagianischen Streitigkeiten hatte der heil. Cyprian zur Erklärung von 1. Joh. 1, 8 und von Sprichw. 20, 4: Quis potest dicere: Mundum est cor meum, purus sum a peccato? geschrieben: Si autem nemo sine peccato esse potest, et quisquis inculpatum se esse dixerit, aut superbus aut stultus est; quam necessaria, quam benigna est divina clementia, quae, cum sciat non deesse sanatis quaedam postmodum vulnera, dedit curandis sanandisque vulneribus remedia salutaria[1]).

Die letztere Bemerkung des heiligen Martyrers kann man zu einem besonderen Argumente gestalten. Es ist die Ueberzeugung aller Christen, daß Niemand, auch der Frömmste nicht, in der Lage ist, der von Gott verordneten Heilmittel nach der Taufe entbehren zu können: das Sacrament der Buße, oder doch die Tugend der Buße ist allen Christen ohne Ausnahme nothwendig. Dies träfe aber nicht zu, wenn Manche alle Sünden zu meiden im Stande wären. Welcher Christ kann sagen, daß er nicht zu beichten brauchte! Und wenn einer dies zu erklären den Muth hätte, das richtige Bewußtsein aller Christen wird ihm gerade dies als Vermessenheit, als Sünde anrechnen.

III. Zum Beweise für die innere Unmöglichkeit völliger Unsündhaftigkeit des Willens, sowie zu deren genauerem Verständnisse können wir die Analogie mit dem Erkennen verwenden.

1. Wie der Verstand zwar wesentlich auf Wahrheit angelegt ist, und der Irrthum niemals mit physischer Nothwendigkeit ihn bewältigen kann, so ist auch der Wille wesentlich auf das Gute und

1) De mortalit. n. 3. 4.

der vernünftige Wille auf das sittlich Gute gerichtet: eine physische Nothwendigkeit, einmal einen sittlichen Fehltritt zu begehen, besteht auch schon darum nicht, weil dann die Freiheit fehlt, ohne die sittliches Thun nicht möglich ist. Wie aber trotz jener Anlage und Kraft des Verstandes kein Mensch alle Irrthümer vermeiden kann, so noch weniger der Wille alle Fehler. Denn der Wille ist offenbar durch die Erbsünde mehr geschwächt, als der Verstand. Die intellectuellen Leistungen der Menschheit sind viel bedeutender als ihre sittlichen, und Jeder kann es ja an sich erfahren, daß er gar Manches mit aller Klarheit als sittlich gut, als geboten erkennt, und doch einen zu schwachen Willen hat, der Erkenntniß zu folgen.

2. Wir können es nicht einmal fertig bringen, alle Fehler in einer schriftlichen Arbeit, in einem Buche zu vermeiden; auch wiederholte Durchsicht, selbst von verschiedenen Correctoren, vermag nicht alle Druckfehler zu beseitigen: und wir können uns vermessen zu glauben, wir vermöchten alle sittlichen Fehltritte in unserem ganzen Leben zu vermeiden! Beim Corrigiren handelt es sich um Fehler, die im einzelnen sehr leicht zu vermeiden oder zu erkennen sind, es können mannigfache Kunstgriffe zu deren Entdeckung angewandt werden, die Arbeit von Mehreren kann sich zu einem Resultate verbinden, man kann die Arbeit auf verschiedene Zeiten vertheilen, sie wiederholen: was Alles bei der Bekämpfung der Versuchungen wegfällt. Da muß Jeder für sich in jedem Augenblicke zum Kampfe bereit sein; man muß seine Gesinnung und Neigung in seiner Gewalt haben, seine Gedanken und Willensregungen vollkommen beherrschen, wenn man nicht vom Feinde einmal überrumpelt werden will.

Wenn wir nun nicht blos von einer verhältnißmäßig leichten äußeren Arbeit des Verstandes, wie dies jenes Corrigiren oder richtiger Schreiben doch ist, sondern von seiner eigentlichen Leistung, der Erkenntniß der Wahrheit sprechen, so muß ein Jeder, der nur einigermaßen auf sich und seine Lebenserfahrung geachtet hat, eingestehen, daß er in mannigfachsten Irrthümern selbst in rein natürlichen Dingen befangen ist oder doch war, daß er gar oft eines Besseren selbst über die gewöhnlichsten Verhältnisse belehrt werden muß. Man kann wohl ganz getrost sagen, daß unser ganzes Geistesleben voll von irrigen Ansichten ist, daß die Wahrheit nur in einzelnen zerstreuten Punkten zur Geltung kommt.

Viel schlimmer muß es dann aber mit unserem sittlichen Leben, das uns weit größere Schwierigkeiten bereitet, stehen. Unsere Gerechtigkeit stellt sich nach dem Ausdrucke des Propheten in Wahrheit dar wie „das Tuch einer Blutgängigen“.

3. Gegen unsere Analogisirung der Fehlbarkeit des Willens mit der Fehlbarkeit der Vernunft und gegen unsere These überhaupt erhebt sich freilich eine naheliegende Schwierigkeit: die Fehler des Willens müssen wesentlich frei sein, es muß in seiner Gewalt stehen, die Fehler zu vermeiden, sonst sündigt er ja nicht; es reicht kein thatsächliches Fehlen wie beim Erkennen hin, sondern die Sünde muß frei gewollt sein. Kann also der Wille nicht alle Fehler meiden, so kann ihm dies nicht als Sünde angerechnet werden.

Doch können wir diesen Einwand zum Theil wieder durch die Analogie mit dem Erkennen zurückweisen: kein einziger Fehler des Verstandes ist physisch nothwendig, sondern jeder mehr oder weniger frei, und doch ist es sozusagen physisch unmöglich, daß der menschliche Geist niemals irre. Direct aber lösen wir die Schwierigkeit durch einen rein logischen Grundsatz: Nicht alles, was von dem Ganzen ausgesagt wird, kann auch von den einzelnen Gliedern desselben ausgesagt werden und umgekehrt; logisch gesprochen: nicht immer gilt der Uebergang von der suppositio collectiva zur distributiva und umgekehrt. Und zwar gerade dann nicht, wenn, was von dem Ganzen ausgesagt wird, ihm als Ganzen und den Theilen gerade als Theilen zukommt[1]). So könnte wohl ein kleines Heer jeden einzelnen Soldaten eines großen feindlichen Heeres besiegen, nicht aber alle Soldaten desselben zusammen. Es kann also auch aus der Unmöglichkeit, das ganze Heer zu besiegen, nicht auf die Unmöglichkeit, den einzelnen Soldaten zu besiegen, geschlossen werden. Ebenso kann man aus der Unmöglichkeit, die Gesammtheit aller Sünden zu meiden, nicht schließen, daß auch die einzelnen nicht vermieden werden können, und desgleichen auch nicht umgekehrt, daß wenn jede einzelne vermieden werden kann, dies auch von allen gelte.

Die Freiheit ist nun freilich eine Eigenschaft der Handlung, welche ihr nicht als Theil, sondern nach ihrem innersten Wesen zukommt; dieselbe muß also auch in der Gesammtheit bleiben; und in der That werden alle Sünden des ganzen Lebens, sowohl einzeln als zusammengenommen, frei begangen; aber daraus, daß die Gesammtheit frei begangen wird, folgt nicht, daß sie nothwendig eintritt; es ist eben *nothwendig*, daß ein jeder Mensch während eines längeren Lebens eine größere oder geringere Zahl von Sünden *frei* begeht.

Aber möchte man doch entgegnen: eine unfehlbare Nothwendigkeit kann sich für die Sünden des ganzen Lebens nicht ergeben, wenn jede einzelne frei und contingent ist. Und doch besteht darüber

1) Vgl. des Verfassers Logik und Erkenntnißtheorie (2. Aufl.) S. 60 f.

thatsächlich eine unfehlbare Gewißheit, d. h. Nothwendigkeit, weil uns sogar der Glaube dies lehrt, der die höchste Gewißheit gibt.

Aber jene unfehlbare Glaubensgewißheit von der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschen haben wir nicht aus der Erfahrung oder der Zusammenfassung der einzelnen freien Thätigkeiten, sondern durch die Auctorität Gottes. Gott sah unfehlbar voraus, daß kein Mensch ohne Sünde sein werde, sondern daß alle frei fehlen werden, und dies hat er uns geoffenbart, und so haben wir von einer durchaus freien und contingenten Thatsache die höchste Gewißheit [1]).

Indeß selbst ohne den Glauben kann man von solchen freien, zufälligen Thatsachen oder Gesetzmäßigkeiten unfehlbar Gewißheit haben: daß z. B. auch im nächsten Jahre viele Menschen sündigen werden, ist ganz unfehlbar gewiß; und doch sündigt jeder frei.

4. Aber unseren obigen logischen Grundsatz wird man vorneherein für unanwendbar halten, weil ja die einzelnen läßlichen Sünden gar nicht als Gesammtheit, nicht als geschlossenes Heer wie im Krieg, sondern immer nur einzeln auftreten. Also besteht genau dieselbe Leichtigkeit oder Schwierigkeit, die einzelne Versuchung wie alle Versuchungen des ganzen Lebens zu überwinden.

Keineswegs; der geistliche Kampf hat mit dem äußeren gerade in der erwähnten Beziehung die größte Aehnlichkeit. Vor allem ist nicht zuzugeben, daß wenn ein Kämpfer jeden Feind einzeln besiegen kann, er dann sie alle einzeln nacheinander zu bewältigen im Stande ist. Im Gegentheil, wenn derselbe es immer mit neuen frischen Kriegern aufnehmen muß, werden seine Kräfte endlich erlahmen. In dieser Lage ist nun der Mensch im geistlichen Kampfe; er braucht es wohl meist nur mit einem Feinde, nur mit einer Versuchung aufzunehmen. Aber dieselben sind immer neue, unerwartete Anstürme, während seine Kraft statt zuzunehmen, häufig eher erlahmt. Denn es ist wohl Thatsache, daß durch die Uebung der Kampf erfolgreicher werden kann, aber dem steht die andere Thatsache entgegen, daß gerade der fortgesetzte lästige Kampf den Muth, den ersten Eifer, die Elasticität des Willens herabsetzt. Und darum liegt in der Fortsetzung eines Kampfes gegen vereinzelte Angriffe

1) So weist schon der heil. Augustinus diesen Einwand der Pelagianer zurück. Non vident, quod ad nonnulla, quae vel male cupiuntur vel quae male metuntur, magnis aliquando et totis viribus opus esse voluntatis, quas non perfecte in omnibus adhibituras praevidit, qui per prophetam veridice dici voluit: Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens. Serm. 181. c. 6.

eine ähnliche Steigerung der Schwierigkeit wie in dem Kampfe gegen eine Mehrheit von Feinden.

Aber diese Mehrheit fehlt auch im geistlichen Kampfe nicht: wir werden nicht selten zugleich von mehreren Versuchungen angefallen und zwar in so kritischer Weise, daß der Kampf gegen die eine der anderen Vorschub leistet. Wenn wir gegen die eine uns wenden, fällt uns die andere vom Rücken her an[1]). So ist z. B. die Versuchung zum Stolze der stets lauernde Feind, der alle unsere Siege zu unserem Falle ausbeuten kann.

5. Man kann noch einwenden: Mit der vollkommenen Heiligkeit und übernatürlichen Gerechtigkeit sei die Sünde, auch die läßliche, nicht verträglich; wenn dieselbe den Gnadenstand auch nicht ausschließe wie die Todsünde, so liegt doch immer auch in ihr eine Makel, welche den allerheiligsten Augen Gottes verhaßt ist. Das Concil von Trient erklärt aber ausdrücklich, daß durchaus nichts Verdammungswürdiges in den Gerechtfertigten zurückbleibt und der heil. Johannes erklärt noch ausdrücklicher: Qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare[2]).

---

1) So der heil. Thomas. Nachdem der heilige Lehrer die Möglichkeit einer völligen Sündlosigkeit für den Urstand dargethan, fährt er fort: In statu naturae autem corruptae indiget homo gratia habituali sanante naturam ad hoc quod omnino a peccato abstineat. Quae quidem sanatio primo fit in praesenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato. Unde Apostolus in persona hominis reparati dicit (Rom. VII, 25): Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati. In quo quidem statu potest homo abstinere ab omni peccato mortali, quod in ratione consistit . . .; non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis, cujus motus singulos quidem ratio reprimere potest, et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii, non autem omnes, quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit, et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad hujusmodi motus vitandos. 1. 2. q. 109. a. 8.

Der Gegensatz von mens und caro darf nicht zu eng gefaßt werden als Gegensatz zwischen geistiger und sinnlicher Sphäre des Menschen. Denn auch in der geistigen Sphäre erheben sich ungeordnete Regungen, nicht blos in der sinnlichen; weder die sinnliche noch die geistige Sphäre ist vollkommen durch die Rechtfertigung geheilt. Darum kann auch die Vernunft nicht alle ungeordneten geistigen Regungen, ja diese noch weniger als die sinnlichen unterdrücken. Unter mens versteht also der heilige Lehrer die auf Gott und das Göttliche gerichtete höhere Geisteskraft, unter caro und appetitus sensualitatis die auf Irdisches eventuell auf Unerlaubtes gerichtete niedere Seelenthätigkeit.

2) 1 Joh. 3, 9.

Um mit letzterem zu beginnen, so kann doch der heil. Johannes sich nicht selbst widersprechen wollen, da ja, wie wir sahen, Niemand die allgemeine Sündhaftigkeit, auch der Wiedergeborenen, auch seine eigene, so emphatisch betont hat, wie er. Man muß also die Stelle so deuten, daß sie mit jener anderen Aussage nicht in Widerspruch steht. Solcher Deutungen gibt es nun mehrere, von denen wir nur zwei berichten wollen. Erstens kann man darin einen absoluten Widerspruch der Sünde mit der Gnade ausgesprochen finden. Wo die Gnade der Wiedergeburt sich findet, da ist die Sünde unmöglich, wenigstens so lange als der Gnadenstand dauert. Denn Todsünde und Gnade sind unverträgliche Gegensätze. In der That beweist man ja theologisch die Unvereinbarkeit der Sünde mit der Gnade gerade aus dieser Stelle.

Man kann aber zweitens auch in der Schriftstelle die läßliche Sünde mit einbegriffen denken, und dann ist der Gegensatz kein absoluter, sondern nur ein relativer. Wer wahrhaft wiedergeboren ist, wer innerlich durch den göttlichen Samen befruchtet ist, der kann nur gute Werke verrichten. Sündigt Jemand doch wieder nach der Wiedergeburt, dann ist dieselbe nicht so radical wie sie sein sollte. Es kommt bei einem solchen Menschen der alte Adam wieder zum Vorschein, der nicht ganz ausgezogen war. Diese Fassung scheint den Anschauungen und der Ausdrucksweise des heil. Johannes, der gern in paradoxen, hyperbolischen Sentenzen sich gefällt, besser zu entsprechen; sagt er ja doch ganz analog, daß diejenigen, welche abfallen, schon vorneherein nicht zu uns gehörten, was ebenfalls nur in dem Sinne richtig ist, als sie nicht vollständig von dem christlichen Geiste durchdrungen waren: ihr späterer Abfall hat seine erste innere Wurzel in viel früherer Zeit, als er sichtbar wurde.

Daß der Mensch, welcher noch läßliche Sünden begeht, nicht vollkommen heilig ist, geben wir gerne zu; die vollkommene Heiligkeit ist eben der Vorzug der Seligen; aber daraus folgt nicht, daß die diesseitige Heiligkeit keine wahre sei. Die läßlichen Sünden heben das Grundstreben des Begnadigten, die Liebe, nicht auf, sie verhindern also nicht die Freundschaft Gottes; noch weniger entzieht uns Gott sein Wohlgefallen, wenn wir in weniger überlegte Sünden fallen; er hat dann mehr Mitleid mit uns, als daß er uns zürnte, wie auch die Mutter ihrem schwachen Kinde, welches zu gehen versucht, aber immer wieder hinfällt, nicht zürnt, sondern es bedauert. Auch braucht sie darum dem Kinde nicht so beim Gehen zu helfen, daß es gar nicht fallen kann; es ist besser für das Kind, durch mannigfache

Fehltritte sich im Gehen zu üben. So hilft uns auch unser himmlischer Vater nicht so nachhaltig auf dem Tugendwege, daß wir gar keine Fehltritte thun, sondern er überläßt uns bis zu einem gewissen Punkte uns selbst, bezw. den gewöhnlichen Gnaden, damit unsere Tugendübung ernster und fruchtbringender für uns werde.

6. Noch legt sich der folgende Einwand nahe. Der Mensch vermag mit dem gewöhnlichen Beistande Gottes und bei gewöhnlicher ernster Anstrengung die *schweren* Sünden zu vermeiden. Nun aber ist der Kampf gegen die *läßliche* Sünde nicht so schwer, als gegen die Todsünde. Denn hier werden wir oft von den heftigsten Versuchungen bestürmt, während die Anreize zu läßlichen Sünden meistens schwächer sind, ja für die nicht ganz überlegten leichten Sünden oft ganz fehlen. Wer aber das Schwerere vermag, ist auch dem Leichteren gewachsen. Also kann zur Vermeidung aller läßlichen Sünden kein besonderes Gnadenprivileg erforderlich sein, oder man muß ein solches auch zur Vermeidung der Todsünden verlangen.

Daß diese Schlußfolgerung nicht zutrifft, kann man schon leicht indirect durch Analogie zeigen. *Schwere* Irrthümer kann der Verstand mit einiger Sorgfalt wohl vermeiden, wenigstens wenn er von Andern belehrt und verbessert wird: aber alle, auch die *leichtesten* Mißverständnisse, Irrungen zu meiden, geht über alle menschlichen Kräfte. Desgleichen vermag ein Künstler, der sich eine Fertigkeit erworben, alle gröberen Verstöße gegen seine Kunst zu vermeiden, aber kleinere Versehen werden auch dem begabtesten und geschicktesten mit unterlaufen. Jeder kann es wohl dahin bringen, grobe Fehler im Sprechen, Schreiben, im gesellschaftlichen Umgange zu vermeiden, aber alle, auch die kleinsten Verstöße gegen die Grammatik, gegen den Anstand kann auch der Pedantischeste nicht von sich fern halten. — Kein Wunder also, wenn wir zwar alle Todsünden, nicht aber alle läßlichen Sünden meiden können.

Der innere Grund dafür ist für das sittliche Gebiet ein zweifacher, der eine, der am Menschen liegt, der andere, der von der göttlichen Gnade herrührt, während für die natürliche, weltliche Thätigkeit blos der erstere Geltung hat. Diejenige Gnade nämlich, welche zu unserem Heile *nothwendig* ist, muß uns Gott geben, wenn wir darum bitten und uns derselben nicht unwürdig machen. Derart ist aber die Gnade, durch welche wir die Todsünde meiden können. Dagegen schadet die läßliche Sünde unserem Heile nicht, sie kann sogar, wenn sie nicht ganz überlegt begangen wird, unserem Heile,

wie wir sahen, förderlich werden. Also braucht Gott die Gnade zu ihrer Meidung nicht zu verleihen, selbst wenn der Mensch noch so sehr um dieselbe sich bemüht: er hat keine göttliche Verheißung für sie, sondern eher die entgegengesetzten Aussprüche der Offenbarung.

Am Menschen und in der Natur der Sache liegt es zweitens, daß er leichter alle Todsünden als alle läßlichen Sünden meiden kann. Zwar ist es richtig, daß die Versuchungen zu schweren Sünden meistens stärker sind, als zu läßlichen Sünden: aber daraus folgt blos, daß höchstens die einzelne Todsünde schwerer zu vermeiden ist, als die einzelne läßliche Sünde, nicht aber daß man alle läßlichen Sünden ebenso leicht als alle Todsünden meiden könne. Denn die unüberwindliche Schwierigkeit bei ersteren kommt nicht von der Heftigkeit der Versuchung oder von der Schwierigkeit eines einzelnen Kampfes, sondern von der Länge des Kampfes, von der Menge der Gelegenheiten zu sündigen, von den nie endenden Angriffen, welchen unsere beschränkte Erkenntniß und unsere schwache Willenskraft nicht gewachsen ist. Dagegen treten die schweren Versuchungen zu Todsünden verhältnißmäßig selten auf, der Verstand und der Wille können sich gegen die einzelne Versuchung in Bereitschaft setzen.

Einen entscheidenden Unterschied macht auch die Natur der Todsünde gegenüber der läßlichen selbst: erstere kann nur mit voller Erkenntniß und ganz freier Einwilligung begangen werden; diese schon bei unvollkommener Ueberlegung und Einwilligung. Es ist aber doch viel leichter, die volle Einwilligung bei vollkommener Erkenntniß zurückzuhalten, als eine halbe Einwilligung bei Mangel an Ueberlegung.

Dazu kommt noch ein Unterschied, der wenigstens für die Menschen im allgemeinen nicht zu unterschätzen ist: vor der Todsünde hütet man sich mehr als vor der läßlichen Sünde. Erstere stellt sich schon an und für sich dem Bewußtsein als etwas viel Schlimmeres, Schändlicheres, Schrecklicheres dar, als die läßliche Sünde. Sodann aber sind die Folgen unendlich verschieden: Die Todsünde verwirkt unser Heil, stürzt uns in's ewige Verderben; die läßliche Sünde dagegen hebt nicht einmal die Freundschaft Gottes und den Gnadenstand auf.

Dieser Grund gilt freilich nicht für alle Menschen; denn die Heiligen hassen und verabscheuen die läßliche Sünde mehr als andere die Todsünde und geben sich darum mehr Mühe, sie zu vermeiden, als gewöhnliche Menschen die schweren Sünden, und doch können sie dieselbe nicht ganz meiden. Der letzte Grund ist eben die psycho-

logische Unmöglichkeit, welche auch Gott nicht durch ein Wunder aufzuheben braucht.

§. 401.

Der Semipelagianismus und seine Verurtheilung durch die Kirche.

I. Die Semipelagianer unterscheiden sich von den rationalistischen Pelagianern mit ihrem stoischen Tugendstolze wesentlich dadurch, daß sie nur der wahren Frömmigkeit, dem Tugendeifer, der Wachsamkeit des Menschen dienen wollten, indem sie erklärten, der Anfang des gottgefälligen Lebens müsse von uns ausgehen, damit die Gnade fortsetze und ergänze, was uns fehlt. Sie machten auch das liberum arbitrium nicht so autonom und zur alleinigen Quelle des sittlichen Lebens, wie die Pelagianer, sondern bezeichneten die menschlichen Anstrengungen als untergeordnete Bedingung, damit die Gnade Gottes ihr eigenes Werk vollbringe. Faustus von Riez will seine Mönche sogar zur Demuth anleiten, indem er ihnen vorhält: Dei est omne quod sumus. Mönche sind die eigentlichen Vertreter dieser Richtung; sie wollten der Asceſe Vorschub leisten[1]).

1) Da es hauptsächlich Mönche waren, welche den Semipelagianismus verfochten, begreift es sich auch, daß sie mit Geringschätzung von der Ehe sprachen, und an Augustinische Ideen anknüpfend die geschlechtliche Lust als Sünde und Erbsünde erklärten. Nach Faustus von Riez entsteht die Erbsünde per incentivum maledictae generationis ardorem et per inlecebrosum utriusque parentis amplexum. Wozu Harnack nicht ganz mit Unrecht bemerkt: „An dem Augustinianismus fand das Beifall, was die Ehe herabsetzte. Und diese Mönche bekreuzigten sich vor dem Manichäismus.“ Aber aller Geschichte widerspricht es, was er daraus folgert: „Es ist eine Thatsache, die bisher nicht genügend gewürdigt ist, daß die katholische Lehre deßhalb nicht beim Semipelagianismus verharrt ist, weil sie die Geschlechtslust für sündig erklärte.“ Lehrb. d. Dogmengesch. 3. Bd. (1. u. 2. Aufl.) S. 226. 233. Um was es sich in dem semipelagianischen Streite eigentlich und grundsätzlich handelte, wird unsere weitere Erörterung deutlich genug zeigen.

In der Beurtheilung des Semipelagianismus bewegt sich Harnack überhaupt in den offensten Widersprüchen. Er meint, die Lehre Augustins sei neu und unerhört gewesen, seine gratia irresistibilis und die absolute Prädestination habe, weil auch der heiligen Schrift entgegen, zum Widerspruch aufgefordert. „Der Kampf gegen dieselbe ist nicht nur der Kampf der alten Anschauung der Kirche wider eine neue; denn der Semipelagianismus ist die alte Doctrin des Tertullian, Ambrosius und Hieronymus, sondern im Kampfe ist auch das alte Evangelium vertheidigt worden gegen eine neue Doctrin; denn der Semipelagianismus ist auch ein aus Augustinischer Frömmigkeit erwachsener evangelischer Protest wider einen als Lehre unerträglichen Gedanken Augustins.“ „Die unbedingte Verurtheilung des Semipelagianismus ist nicht gerecht. Soll eine allgemeine

1. Aber im Princip ist der Semipelagianismus vom Pelagianismus nicht unterschieden; auch die Massilienser verkennen den unendlichen Unterschied, der zwischen der natürlichen und übernatürlichen Sittlichkeit besteht, auch ihnen ist der Begriff einer wahrhaft innerlichen Einwirkung der übernatürlichen Gnade auf den Willen nicht zum rechten Bewußtsein gekommen; auch sie schreiben die Gnade dem Verdienste zu. Eine Umstimmung des hartnäckigen Willens des Sünders durch eine allmächtige Gnadenwirkung „reluctanti studium virtutis immittere" hielten sie für absurd. Sie übersahen dabei, daß zwar auch die Allmacht Gottes den widerstrebenden Willen nicht zwingen kann, insofern allerdings ein und derselbe Act nicht vom Willen als innerem Princip aus seiner inneren Neigung hervorgehen und gleichzeitig von außen ihm aufgenöthigt sein kann, daß aber die Gnade innerlich so den Willen zu erfassen vermag, daß er nun mit der größten Bereitwilligkeit will, was er vorher durchaus nicht wollte. Sie meinten auch, die Freiheit des Willens könne nicht bestehen, wenn er nicht in gewissem Sinne von Gott emancipirt (wie Augustinus von den Pelagianern sagt), gefaßt werde, wenn er ohne inneren Einfluß Gottes auf den Willen sich selbst entscheiden könnte. Dem freien Willen müsse die Möglichkeit Gutes zu thun geradeso wie die zu sündigen zuerkannt werden. Die Umstimmung des Willens erfolgt auch nach ihnen nur durch Erschütterungen des Gemüthes, welche von Belehrung, Drohungen hervorgerufen werden. Das „Ziehen" des Vaters ist demnach blos eine Aufforderung und Anregung, welche den Menschen veranlaßt, die eigenen „Hände des Glaubens" auszustrecken und durch den „Henkel des

---

Theorie als Doctrin über das Verhältniß Gottes zur Menschheit (als Object seines Heilswillens) aufgestellt werden, so kann sie nur ‚semipelagianisch' lauten, resp. ‚cassianisch'." Im Grunde aber versteht Harnack, ohne es zu wissen, unter Cassianismus nur die katholische Lehre, „daß man nichts behauptet, was die Universalität der Gnade und die Zurechnungsfähigkeit des Menschen, d. h. seinen freien Willen beeinträchtige. Das ist evangelisch und richtig gedacht." Ganz unverständlich erscheint darum, was Harnack hinzufügt: „Aber wie Augustin darin irrte, daß er die nothwendige Selbstbeurtheilung des geförderten Christen zu einer Doctrin erhob, welche für das gesammte Gebiet der Wirksamkeit Gottes auf die Menschen allein maßgebend sein sollte, so irrte Cassian darin, daß er seine berechtigte Theorie nicht von der Anweisung schied, nach welcher der einzelne Christ seinen eigenen Glaubensstand zu beurtheilen hat." — Eine Theorie kann doch nur dann berechtigt sein, wenn sie auch als praktische Richtschnur für die Selbstbeurtheilung dienen kann; erweist sie sich praktisch als irreführend, dann ist sie theoretisch falsch.

Willens" sich von der Hand Gottes ergreifen, aufrichten und stützen zu lassen.

Dem Willen des Menschen fallen also vor der Gnade die pia studia, desideria, conatus et labores, industria, diligentia, providentia, provida cura salutis, das vigilare et orare zu. Wie man sieht, lassen die Semipelagianer das Heil überhaupt vom freien Willen ausgehen; für gewöhnlich spricht man blos vom initium fidei, weil der Glaube der Anfang alles Heiles ist. Unter initium fidei verstanden sie eben nicht den Anfang des eigentlichen Glaubens als Fürwahrhaltens, sondern die demselben vorausgehende Geneigtheit zur Annahme des Glaubens, den pius credulitatis affectus.

2. Die einzelnen Semipelagianer stimmen allerdings nicht in ihren Ansichten überein. Die oben angedeuteten Anschauungen finden sich aber im Wesentlichen bei allen Richtungen nach der Darstellung der gallischen Laien Prosper und Hilarius von Arles, welche dem heil. Augustinus über diese Lehrmeinungen berichteten. Der heil. Augustinus erklärt, daß dies dieselben Ansichten seien, welche er früher als Presbyter gehegt hatte. Der Abt Johannes Cassian und der (heilige) Bischof Faustus von Riez haben dieselben allerdings nach verschiedenen Seiten hin modificirt.

3. In Bezug auf den Grundirrthum der Semipelagianer, die Entbehrlichkeit der zuvorkommenden inneren Gnade kann gegenwärtig unter katholischen Theologen gar kein Zweifel mehr bestehen, nachdem der 4. Satz des Jansenius verurtheilt wurde: Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare. Declarata et damnata uti falsa et haeretica.

Aber nicht blos vor dieser päpstlichen Censur haben Thomisten geglaubt, die Molinisten des Semipelagianismus mit jener Annahme überführen zu können, sondern auch später haben Theologen behauptet, wenigstens einige Semipelagianer hätten die zuvorkommende Gnade anerkannt —; Berti hält es für unbezweifelt, daß sie eine innere Erleuchtung des Verstandes anerkannt hätten.

Und doch betonten gegen sie die Vertheidiger der katholischen Lehre ganz besonders diese Erleuchtung, die illuminatio interior, so Prosper und der heil. Fulgentius, und damit man dies nicht im weiteren Sinne, der wohl auch die gratia inspirationis umfassen kann, zu ver-

stehen sich versucht fühlen könnte, nennt sie das Concil von Orange can. 8. geradezu revelatio interior.

4. Aber nicht blos die Nothwendigkeit der Gnade, sondern auch, und eigentlich noch entschiedener, wurde die Gratuität der Gnade von den Semipelagianern in Abrede gestellt oder doch geschmälert. Der Mensch verdient sich unfehlbar durch seine natürliche Disposition die Gnade; er ist darum der eigentliche Urheber seines Heiles, eine discretio von Seiten Gottes, eine Auserwählung und Vorherbestimmung der Heilsgnade gibt es nicht. Dieses Verdienst setzten sie sogar bei der Taufgnade voraus; darum nahmen sie für die Kinder, welche vor Empfang der Taufe starben, diejenigen guten Dispositionen in Anspruch, welche sie bei längerem Leben hervorgebracht hätten.

5. Nicht minder als den Anfang des Heils schrieben die Semipelagianer auch die Beharrlichkeit dem Willen zu.

II. 1. Der heil. Augustinus verfaßte eigens gegen die Semipelagianer die beiden Schriften De praedestinatione Sanctorum und De dono perseverantiae, die auch von der Kirche ihrem wesentlichen Inhalte nach bestätigt wurden. So sagt der Papst Hormisdas: De libero tamen arbitrio et gratia Dei, quid Romana haec et catholica sequatur et servet ecclesia, licet in variis libris B. Augustini et maxime ad Hilarium et Prosperum possit cognosci, tamen et in scriniis ecclesiasticis expressa capitula continentur[1]). Und Johannes II. erklärt, daß die Kirche der Lehre des heil. Augustinus gemäß den Satzungen seiner Vorgänger (secundum praedecessorum meorum statuta) folge und sie festhalte.

Unter diesen päpstlichen statuta und wohl auch unter den expressa capitula in scriniis ecclesiasticis ist aber vor allem der Indiculus: Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei zu verstehen, welcher schon im 5. Jahrhundert, freilich fälschlich unter dem Namen des Papstes Cölestin, citirt wird, und durch die Reception der Kirche authentisches Ansehen gewonnen hat. Zum Schlusse desselben wird das Wesen der katholischen Lehre kurz zusammengefaßt, aber dann erklärt: Profundiores vero difficilioresque partes occurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus astruere.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß unter diesen Kämpfern gegen die Häretiker vor allem der heil. Augustinus

1) Ep. ad Possessorem.

gemeint ist, und darum seine Lehre zwar im allgemeinen als kirchlich erklärt, aber eine allseitige Bestätigung seiner Gnadenlehre direct ausgeschlossen ist. Zu den „tieferen und schwierigeren Fragen" dürfte insbesondere die Prädestinationslehre des heil. Augustinus gehören, indem er gegen die Leugnung der Prädestination etwas schroff die particulare Prädestination vertheidigte. Schon der heil. Prosper und der heil. Fulgentius sahen sich genöthigt, den heil. Augustinus gegen Mißdeutungen seiner Aufstellungen zu vertheidigen.

Eine noch mehr vermittelnde und aussöhnende Stellung nimmt die anonyme Schrift de vocatione omnium gentium ein, welche die kirchliche Lehre nicht blos antithetisch gegen die Semipelagianer behandelt, sondern auch der gesammten Glaubenslehre gerecht zu werden sucht. Die Allgemeinheit der Gnade wird in ihrem rechten Lichte dargestellt, die Bedeutung des freien Willens im Anfange des Heiles und in der Beharrlichkeit, das unveränderliche Vorherwissen Gottes bei der Erwählung genauer erklärt. Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, daß der heil. Leo d. Gr. oder doch in seinem Auftrage oder mit seiner Gutheißung quidam ecclesiae magister, wie Papst Gelasius [1]) den Verfasser nennt, die werthvolle Schrift verfaßt hat.

2. Die endgültige, ganz formelle Verurtheilung fand die Lehre der Semipelagianer durch das Concil von Orange im Jahre 529 (unter dem Vorsitze des heil. Cäsarius von Arles), dessen Entscheidungen durchaus kanonische Auctorität durch die Bestätigung des Papstes Bonifacius II. erhielten, wie es seine Entscheidungen auch nur auf Grund der vom Papste Felix V. übersandten Capitula gegeben hatte. Indem das Concil auf die einzelnen Aufstellungen und Ausdrücke der Häretiker eingeht, erklärt es: Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, petentibus, quaerentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem ut credamus, velimus vel haec omnia, sicut oportet, agere valeamus, per infusionem et inspirationem S. Spiritus in nobis fieri confitetur; et aut humilitati aut obedientiae humanae subjungit gratiae adjutorium, nec, ut obedientes et humiles simus, ipsius gratiae donum esse consentit: resistit Apostolo dicenti: Quid habes quod non accepisti? et: Gratia Dei sum id quod sum. cap. 6.

Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salu-

1) Tract. c. Pelag. n. 12.

tem pertinet vitae aeternae, cogitare ut expedit aut eligere, sive salutari i. e. evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Sp. S., qui dat omnibus suavitatem in consentiendo credendo et veritati, haeretico fallitur spiritu non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis: Sine me nihil potestis facere, et illud Apostoli: Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. cap. 7.

Am Schlusse resumirt das Concil seine Entscheidungen und erklärt kurz: Hoc etiam salubriter profitemur et credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus et postea per Dei misericordiam adjuvamur, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem suum prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus et post baptismam cum ipsius adjutorio, quae sibi sunt placita, implere possimus.

Bonifacius II. bestätigte nicht alle Sätze des Concils, sondern wie er ausdrücklich erklärt, nur die Verurtheilung des Hauptirrthums, wie er in den ersten acht Kapiteln und im ersten und letzten Satze des Epilogs ausgesprochen ist: In his scl., in quibus definierunt fidem, qua in Christo credimus, gratia praevenientis divinitatis conferri, adjicientes etiam, nihil esse secundum Deum boni, quod sine Dei quis gratia aut velle aut incipere aut operari aut perficere possit, dicente ipso Salvatore nostro: Sine me nihil potestis facere. Certum est enim atque catholicum, quia in omnibus bonis, quorum caput est fides, nolentes nos adhuc misericordia divina praeveniat, ut velimus, insit nobis, cum volumus, sequatur autem, ut in fide duremus.

3. Uebrigens war auch schon vor dem Concil von Orange durch den apostolischen Stuhl der Semipelagianismus verurtheilt, bezw. als schon mit dem Pelagianismus verurtheilt erklärt worden. Papst Gelasius erklärt ausdrücklich, daß mit der Verurtheilung des Pelagianismus auch der semipelagianische Irrthum schon gerichtet sei. Illud autem Pelagianorum peculiare virus est olimque detritum, quo putant gratiam Dei secundum merita hominum posse conferri, quod absit a mentibus Christianis, quum praefatus testetur Apostolus: Gratia est quae gratis datur, alioquin si ex operibus gratia, jam non est gratia: quia merces redditur, non gratis, unde gratia nomen accepit, impenditur. Quis autem audeat dicere Christianus, aliquid se habere boni sine gratia, quando magister gentium clamat, cuncta breviter in se

dona concludens: Gratia Dei sum id quod sum, et gratia ejus in me vacua non fuit, ut ostenderet, quia donum gratiae non ipse praecesserit, sed fuerit subsecutus, atque monstraret cooperatorem se esse gratiae subsequendo: sed plus omnibus, inquit, illis laboravi. Ac rursus veritus, ne de se praesumere videretur, adjunxit: non ego, sed gratia Dei mecum. Non dixit ego et gratia Dei mecum, sed praeposuit gratiam praecedentem seseque subjunxit. Quid autem habere possit sine gratia, quum sit fides ipsa per gratiam, eodem Apostolo nos docente: misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem, nec aliud est misericordia divina quam gratia[1]). Hier wird auch die Widerlegung der Semipelagianer durch dieselben Zeugnisse der heiligen Schrift gegeben, welche den Pelagianismus vernichten, nur etwas specialisirt gegen den speciellen Irrthum.

Der oben angeführte Indiculus capitulorum macht es sich geradezu zur Aufgabe, aus den früheren Entscheidungen des apostolischen Stuhles gegen die Pelagianer nachzuweisen, daß mit ihnen auch die Semipelagianer verurtheilt worden sind. Wie man gegen die Pelagianer sich auf das Gebet, als Ausdruck des Glaubens, berufen, so wird sehr treffend und schön aus den Gebeten der Kirche die Nothwendigkeit der Gnade für den Anfang alles Guten erwiesen. Praeter has autem beatissimae et Apostolicae Sedis inviolabiles sanctiones, quibus nos piissimi Patres, pestiferae novitatis electione dejecta, et bonae voluntatis exordia et incrementa probabilium studiorum et in eis usque in finem perseverantiam ad Christi gratiam referre docuerunt, obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab Apostolis tradita in toto mundo atque in omni ecclesia catholica uniformiter celebrantur, ut legem credendi statuat lex supplicandi. Es werden sodann die Gebete der Kirche um den Glauben, um die Bekehrung u. s. w. näher angeführt[2]).

Diesem kirchlichen Actenstück gemäß ist die semipelagianischen Irrlehre ganz evident durch Schrift, Tradition und die Glaubensregel widerlegt: His ergo ecclesiasticis regulis et ex divina sumtis auctoritate documentis ita adjuvatue Domino confirmati sumus, ut omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum profiteamur auctorem, et non dubi-

1) Ep. 6. ad episc. Pic. — 2) S. oben S. 33.

temus, ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quem fit, ut a liquid boni et velle incipiamus et facere.

Die allgemeine Ueberzeugung aller Christen von der Nothwendigkeit der Gnade zu jedem guten Werke ohne alle Ausnahme war, wie der heil. Prosper bezeugt, die Folge der Verurtheilung der Feinde der Gnade, d. h. der Pelagianer durch die 214 Väter des Concils von Carthago: Cum ducentis quatuordecim sacerdotibus, quorum constitutionem contra inimicos gratiae Dei totus mundus amplexus est, veraci professione, quemadmodum ipsorum habet sermo, dicamus gratia Dei per J. Christum D. N. non solum ad cognoscendam, verum etiam ad faciendam justitiam, nos per singulos actus adjuvari, ita ut sine illa nihil verae sanctaeque pietatis habere, dicere vel cogitare valeamus [1]).

Für die Christenheit war also die Verurtheilung des Pelagianismus zugleich die Verurtheilung des Semipelagianismus.

§. 402.

Die Gnade ist auch zum Anfange des Heils nothwendig.

I. Der *Schriftbeweis* für die Nothwendigkeit der Gnade auch für den Anfang des Heils und den Anfang des Glaubens ist in den angeführten Documenten bereits gegeben: dieselben Stellen, welche gegen die Pelagianer die Nothwendigkeit der Gnade überhaupt beweisen, verlangen sie auch, und zum Theil noch dringender, für den Anfang jedes heilsamen Wirkens. Diese Nothwendigkeit wurde von uns oben als eine allgemeine, absolute dargethan: sie muß sich also auch auf die unvollkommensten, geringsten anfänglichsten Regungen des Willens erstrecken.

1. In der That, wenn die Rebzweige ohne den Einfluß des Weinstockes Christus auch gar nichts Gutes thun, nicht die geringste Frucht bringen können, wenn selbst die guten Gedanken von Gott kommen müssen, wenn er selbst unser Wollen bewirkt, wenn wir uns auch in Nichts rühmen können, sondern die Gnade Christi in uns und mit uns alles wirkt: dann kann auch der Anfang des heilbringenden Wirkens nicht von uns, sondern nur von der Gnade Gottes kommen.

2. Woher kommt denn auch in uns jene *Sorgfalt*, jenes *Verlangen*, das *Bitten* um die göttliche Barmherzigkeit, wovon die Semipelagianer die Ertheilung der Gnade abhängig machen?

1) Resp. ad c. 8. Gall.

Diese studia unterliegen allerdings unserem freien Willen, aber sie setzen gute Gedanken und eine gute Stimmung des Willens voraus. Beides aber steht nicht in unserer Gewalt.

Daß wir den ersten guten Gedanken nicht aus uns haben können, ist ja selbstverständlich. Denn wenn wir einen guten Gedanken in uns erwecken wollen, muß diesem Wollen bereits der Gedanke daran und an ein Motiv zum Wollen vorausgehen. Es hängt von äußeren Anlässen, von dem Verlaufe unserer Vorstellungen, von dem geistigen Mechanismus unseres Denkens ab, ob uns gerade dieser Gedanke, dieses Motiv in den Sinn kommt. Nun ist es aber die Vorsehung Gottes, welche unsere Umgebung und den Einfluß derselben auf unsere Gedanken bestimmt hat; die Vorsehung hat den Mechanismus unseres Geisteslebens eingerichtet und seine Entwickelung durch Erziehung, Belehrung, Lebensschicksale geleitet. Gott allein ist es also zuzuschreiben, wenn uns gute Gedanken kommen; ihm müssen wir danken, daß er uns nicht in Verhältnisse gerathen ließ, wo wir von Jugend auf, wie so viele Unglückliche, nichts als Schlechtes sehen und hören müßten, wo das Beispiel und die Flüche und Verwünschungen der Erwachsenen den Gottes- und Menschenhaß einpflanzten und die jugendliche Seele mit schlimmster Erbitterung vergifteten.

Und wiederum ist es Gottes Geschenk, daß wir von Natur und durch Erziehung ein Gemüth erhielten, das an den guten Gedanken Freude findet, das entgegen seinem früheren Wohlgefallen an der weltlichen Lust, nun die Selbstverleugnung umfaßt; von Gottes Güte kommt es, daß uns die Predigt des Evangeliums und die guten Gedanken gerade in einer Stimmung treffen, daß sie dem Willen sympathisch entgegenkommen: kurz, Gott muß den Willen vorbereiten, ihm die suavitas und delectatio boni verleihen, ohne welche auch die besten Gedanken dem Guten gegenüber kalt lassen.

Also kann es keinem Zweifel unterliegen, daß auch das Verlangen, das Bemühen, das Bitten um das Heil, Sache der Gnade Gottes, nicht unseres freien Willens ist.

3. Dies Alles werden nun die Semipelagianer zugeben, aber darum nicht die Nothwendigkeit der übernatürlichen, inneren Heilsgnade für den Anfang des Heils anerkennen. Jene Leitung der Vorsehung und Stimmung des Willens gehöre, können sie sagen, der natürlichen Ordnung an und verlange keine übernatürliche Zubereitung des Willens.

Allerdings ließe sich die Annahme des Glaubens und der

Heilspredigt in vielen Fällen rein natürlich und psychologisch unter Voraussetzung der natürlichen Vorsehung erklären; aber es gibt auch zahlreiche Fälle, wo der Einfluß der inneren Gnade allein die Bekehrung erklären kann. Denn es ist psychologisch, d. h. rein natürlich unerklärbar, daß Menschen, welche vorher von Wissensstolz aufgebläht waren, nun ihren Verstand dem demüthigen Glauben unterwerfen, daß Weltmenschen, deren Sinnen und Trachten in Genuß und Eitelkeit aufging, plötzlich sich der Abtödtung des Kreuzes mit aller Energie hingeben. Da eine solche Umänderung nur eine mutatio dexterae excelsi sein kann und thatsächlich ihr übernatürliches Heil bezweckt, so ist dies nur durch die übernatürliche innere Gnade möglich. Indessen wäre selbst zu solchen wunderbaren Bekehrungen die innere übernatürliche Gnade nicht gerade absolut nothwendig; wir behaupten aber eine absolute Nothwendigkeit der Gnade selbst zu dem leichtesten Werke und dem geringsten Anlaufe zum Heilswerke.

Dieses ergibt sich erst daraus, daß jene menschlichen Bemühungen Anfänge zum *Heile* sein sollen. Dies können sie nur durch den Einfluß der inneren übernatürlichen Gnade sein. Ohne diese sind sie rein natürliche Leistungen des Menschen, welche für das übernatürliche Leben ganz und gar ohne Werth sind. Ein Wesen niederer Ordnung kann sich nicht zu Werken einer höheren Ordnung aus sich selbst erheben. Mag ein sinnliches Wesen sich in seiner Sphäre noch so viel Mühe geben, noch so sorgfältig seine Dienste leisten: für das Gebiet des Geistes sind sie für sich betrachtet ohne alle Bedeutung; auch nicht ein Ansatz, nicht ein Anfang von Geistesleben ist mit ihnen gegeben. Wenn ein Lastthier noch so gute Dienste thut, es kann nicht verlangen, daß es dafür in die höhere Ordnung des Geisteslebens erhoben werde. Allerdings können die Leistungen eines sinnlichen Wesens höheren Werth und höheres Verdienst erlangen: wenn sie nämlich, in den Dienst des Geistes gestellt, von den Intentionen des Geistes durchdrungen werden. So bekommen auch die Werke unserer sinnlichen Natur einen höheren geistigen Werth dadurch, daß der Geist in ihnen und durch sie seine hohen Ziele verfolgt. So können auch unsere rein menschlichen und sittlichen Bestrebungen und Leistungen für die unendlich höhere Sphäre des Heilslebens und der Heilsthätigkeit nur dadurch Bedeutung und Werth erhalten, daß sie vom heiligen Geiste innerlich durchdrungen werden, daß die Gnade sie erhöht und adelt.

Damit dieser Werth ein innerlicher, unseren Werken selbst immanenter werde, reicht es nicht hin, daß die Gnade als äußere Anregung dieselben beeinflusse, die Gnade muß mit ihnen ein einziges Werk ausmachen,

indem die natürliche Thätigkeit und der göttliche Einfluß nicht nebeneinander mehr oder weniger selbstständig auftreten, sondern von dem freien Willen und der Gnade muß wie durch ein einheitliches Princip der ganze Effect gesetzt werden. Der Irrthum der Semipelagianer besteht darin, daß sie dieses einheitliche Princip auseinanderreißen, indem sie dem Willen, wenngleich einigermaßen unter der Oberherrschaft Gottes, so doch eine selbstständige Causalität in der Angelegenheit des Heiles zuerkennen, der übernatürlichen Thätigkeit Gottes aber nur einen nebenhergehenden, also nebensächlichen, erst nachfolgenden und nachhelfenden Einfluß zuschreiben. Damit wird im Grunde der Mensch selbst die eigentliche Hauptursache seines Heiles, und trotz der entgegengesetzten Versicherung der Semipelagianer ist so die Thätigkeit des Willens keine rein vorbereitende, der göttlichen Barmherzigkeit untergeordnete, sondern vielmehr eine dieselbe von sich aus bestimmende. Wenn aber nach den Worten des Apostels Gott in uns das Wollen und Wirken wirkt, dann kann dasselbe auf keinen Fall als selbstständige Thätigkeit der göttlichen gegenübergestellt, geschweige denn ihr übergeordnet werden; letztere muß zum mindesten zugleich mit dem Willen, und zwar als die frühere, stärkere, wichtigere Ursache des heilsamen Wollens angesehen werden.

4. Die Semipelagianer könnten dagegen die Ausflucht ergreifen, daß sie nicht jene vorausgehenden menschlichen studia, sondern erst die späteren unter dem Einfluß der Gnade vollbrachten guten Werke für Heilsacte erklären, und auf diese letzteren die Zeugnisse der Schrift von der absoluten Nothwendigkeit und Priorität der Gnade beziehen. Eine solche Scheidung der Werke können wir ja auch nicht umgehen, wenn wir die Möglichkeit von sittlich guten Werken vor dem Glauben und ohne übernatürliche Gnade gegen die Jansenisten behaupten.

Bei einer Scheidung von vorausgehenden natürlich guten Werken und nachfolgender Heilsthätigkeit ist eine doppelte Auffassung möglich: Entweder legt man den natürlich guten Werken einen entscheidenden Einfluß auf die nachfolgenden Heilsacte bei, oder man schließt einen solchen Einfluß aus. Im letzteren Falle hat man allerdings die katholische Lehre, im ersten den semipelagianischen Irrthum, nach welchem wir durch natürliche Anstrengungen unser Heil verdienen, durch unsere Bitten dasselbe erlangen, uns positiv so auf dasselbe vorbereiten können, daß die Verleihung der Gnade erfolgen muß. Wir werden darum den semipelagianischen Irrthum allerdings endgültig erst durch den Nachweis der absoluten Gratuität der

Gnade widerlegen, wie auch in den semipelagianischen Streitigkeiten gerade dieser Punkt der Gnadenlehre mehr in den Vordergrund trat, als in den pelagianischen, wo die Nothwendigkeit der Gnade den Mittelpunkt der Controverse bildete.

5. Jene Unterscheidung zwischen vorausgehenden natürlich guten und nachfolgenden heilsamen Werken bedarf aber auch noch einer wesentlichen Einschränkung in Betreff ihrer Thatsächlichkeit. Mit der Möglichkeit natürlicher Sittlichkeit ist noch nicht ihre Wirklichkeit dargethan. Es könnte ja sein, daß der Heide und Sünder zwar mit rein natürlichen Kräften manches Gute vollbringen könnte, daß ihm aber bei jedem guten Werke ebenso die gratia elevans verliehen werde, wie sie dem Gerechtfertigten ausnahmslos zu Theil wird. Da Gott nämlich alle Menschen selig machen und zum übernatürlichen Heile führen will, könnte er stets seine Gnade bereit halten, um jeden guten Willensentschluß, auch des Heiden, heilbringend, auf die Rechtfertigung vorbereitend zu machen. Dies ist in der That die Meinung von Ripalda, welche man nicht als unhaltbar bezeichnen kann, die im Gegentheil Vieles für sich hat.

Handelt es sich aber um gute Werke, welche der Rechtfertigung und der Annahme des Glaubens unmittelbar vorhergehen, so können dieselben in keiner Weise als der rein natürlichen Sittlichkeit angehörig angesehen werden. Und doch sprechen die Semipelagianer gerade von diesen die Bekehrung bedingenden und herbeiführenden menschlichen Bemühungen um das Heil.

Und gerade von diesen müssen sie sprechen, weil nur von ihnen in der übernatürlichen Offenbarung die Rede ist. Sie stützen ihren Irrthum auf diejenigen Stellen der heiligen Schrift, in denen wir aufgefordert werden, uns zu bekehren, damit sich Gott zu uns wende, ihn zu lieben, damit wir von ihm geliebt werden u. s. w. Hier handelt es sich also um menschliche studia, welche unfehlbar und unmittelbar unser Heil bewirken sollen: das sind aber Heilsacte, Werke, welche auf das übernatürliche Leben Einfluß und zwar entscheidenden Einfluß haben. Ein solcher kommt aber der natürlichen Sittlichkeit absolut nicht zu: schon darum ist die Deutung solcher Stellen im Sinne der Semipelagianer unzulässig.

6. Dieselbe ist aber besonders darum zu verwerfen, weil sie voraussetzt, die Gnadenerweisungen, welche uns mit Rücksicht auf unseren Eifer in Aussicht gestellt werden, seien die ersten Gnaden, die guten Werke, in Folge deren die Glaubensgnade und die Bekehrung verliehen wird, seien ohne Gnade vollbracht worden. Von

den Bekehrungen, welche die Semipelagianer aus der heiligen Schrift für sich anführten, erklärt dagegen das II. Concil von Orange mit Recht: Manifestissime credendum est, quod et illius latronis, quem Dominus ad paradisi patriam revocavit (Luc. 23, 43), et Cornelii centurionis, ad quem angelus Domini missus est (Act. 10, 2), et Zachaei, qui ipsum Dominum suscipere meruit (Luc. 19, 3), illa tam admirabilis fides non fuit de natura, sed divinae largitatis donum[1]).

Das Concil beruft sich auf den wunderbaren, außerordentlichen Glauben jener Erwählten, welcher auf rein menschliche Einsicht und Kraft nicht zurückgeführt werden kann; durchschlagend wird dieser Beweis freilich erst im Lichte der allgemeinen Nothwendigkeit der zuvorkommenden Gnade, wie sie z. B. vom heil. Paulus so nachdrücklich und aus eigener Erfahrung betont wird. Nicht Cornelius, nicht Zachäus, nicht der gute Schächer haben sich selbst „unterschieden", d. h. sind vor vielen anderen, die dieselben Wunder sahen, in den gleichen Verhältnissen lebten, durch ihre Anstrengungen zum Glauben und zur Bekehrung gelangt, sondern die Gnade hat sie ausgeschieden.

Ganz evident ist dies in der Bekehrung des heil. Paulus, der, wie der heil. Augustinus so sehr betont, keine Verdienste, sondern viele Mißverdienste hatte, und also rein durch die zuvorkommende Gnade zum Glauben kam. In dieser Lage, wie der heil. Paulus, sind wir aber mehr oder weniger alle: die Bekehrung, besonders wenn sie augenblicklich erfolgt, sowie auch die fortgesetzten Bemühungen um dieselbe sind Sache der Gnade Gottes. Denn wenn wir aufgefordert werden, uns zu Gott zu wenden, damit er sich zu uns wende, so müssen wir, wie das Concil von Trient[2]) sagt und der heil. Thomas genauer erklärt[3]), mit dem Propheten beten, daß Gott sich zu uns wende, uns bekehre, damit wir uns zu ihm wenden, uns zu ihm bekehren können. Und selbst dieses Gebet, wenn es in der Heilsangelegenheit Werth haben soll, muß von der Gnade kommen, da wir ohne die Gnade Christi

1) Can. 25. — 2) Sess. VI. cap. 5.

3) Dicitur: Converte nos Domine ad te, et convertemur (Thren. 5, 21), per quod patet quod conversio nostra ad Deum praevenitur auxilio Dei nos convertentis. Legitur tamen ex persona Dei dictum: Convertimini ad me, et convertar ad vos (Zach. 1, 3), non quin Dei operatio nostram conversionem praeveniat, ut dictum est, sed quia conversionem nostram qua ad ipsum convertimur adjuvat subsequenter, eam roborando ut ad effectum perveniat et stabiliendo ut finem debitum consequatur. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 149.

nichts, auch gar nichts leisten können, was zum übernatürlichen Leben führen soll, da wir uns gar nichts rühmen können, als wenn es von uns käme, ja nicht einmal wissen, was und wie wir beten sollen ohne den heiligen Geist, der mit uns, in uns betet, zum rechten Beten bewegt.

7. Wenn Gott den Seinigen verheißt: Ego diligentes me diligo, so kann das selbst in der natürlichen Ordnung *nicht* von der *ersten* Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen verstanden werden, sondern von einer Vermehrung seiner Huld und Liebe infolge des Liebeslebens der Seinigen. Denn mit der Liebe Gottes ist es nicht wie mit der Liebe der Menschen; diese können nur lieben oder lieben doch meist nur, was schon liebenswürdig und gut ist; ihre Liebe verursacht nicht die Liebenswürdigkeit, sondern setzt sie voraus. Aber die Liebe Gottes ist Ursache der Liebenswürdigkeit; weil Gott die Geschöpfe liebt, deshalb theilt er ihnen von seinen Gütern mit und macht sie so liebenswürdig. Freilich wenn sie nun dankbar die Wohlthaten Gottes gebrauchen und ihn lieben, liebt er sie noch mehr; und doch gilt auch hier, daß sie nur unter seiner liebevollen inneren und äußeren Leitung Gutes vollbringen und ihn wahrhaft lieben können[1]).

Dies Alles trifft noch viel stärker bei der übernatürlichen Liebe Gottes zu; und von dieser ist insbesondere zu verstehen, was Gott zu seinem Volke sagt: „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt; *darum* habe ich dich erbarmungsvoll an mich gezogen." Desgleichen In hoc est caritas: non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos[2]). Diese Schriftstelle muß doch mit der andern: Ich liebe die, welche mich lieben, in Harmonie gebracht werden, sie darf nicht von dieser aufgehoben werden. Dies ist nur dadurch möglich, daß auch die geschöpfliche Liebe, welche als Bedingung der Gegenliebe Gottes gefordert wird, ein Ausfluß einer früheren Liebe Gottes, also das Werk der zuvorkommenden Gnade ist.

In der übernatürlichen Ordnung muß die Liebe Gottes die Liebenswürdigkeit der Geschöpfe noch dringender verursachen, als in der natürlichen. Denn um von Gott als Kind, Freund, Erbe der Glückseligkeit Gottes selbst geliebt werden zu können, muß die Gnade ein ganz neues, höheres, göttliches Sein der Seele mittheilen; da-

1) Dilectio Dei est causativa boni quod in nobis est, sicut dilectio hominis provocatur et causatur ex aliquo bono quod in dilecto est. S. Th. c. gent. l. 3. c. 150 u. oft.

2) 1. Joh. 4, 10.

mit an den Werken des Menschen Gott ein übernatürliches Wohlgefallen finden könne, muß er sie in die übernatürliche Ordnung erheben, also ihnen einen unendlichen Werth verleihen, was wiederum nur Sache einer huldvollen Herablassung und gnadenvollen Liebe ist.

III. Wenn die Gnade zu jedem guten Werke, wenn sie insbesondere zum Anfange des Heiles nothwendig ist, dann gewiß auch zum Anfange des Glaubens, ja dafür in ganz besonders dringlicher Weise.

1. Denn der Glaube ist, wie das Concil von Trient erklärt, der Anfang, die Wurzel, das Fundament der Rechtfertigung[1]), also des Heils überhaupt. Und gewiß, um auch nur einen Schritt auf dem Wege des Heils zu thun, muß die heilsame Erkenntniß, der Glaube uns vorleuchten; die größte Anstrengung, welche nicht von übernatürlicher Glaubenserkenntniß geleitet wäre, stellt nur, wie der heil. Augustinus sich ausdrückt, magni gressus praeter viam dar.

2. Aber auch schon die Bereitwilligkeit zur Annahme des Glaubens, der pius credulitatis affectus, muß von der Gnade kommen Mögen die Gründe für die Wahrheit des Glaubens auch noch so überzeugend sein, es folgt durchaus nicht mit psychologischer Nothwendigkeit das wirkliche Fürwahrhalten des Geoffenbarten, oder auch nur die Geneigtheit dazu. Denn der christliche Glaube ist keine bloße Verstandesüberzeugung, sondern wesentlich auch Sache des Willens, der bereit ist, sich der Auctorität Gottes gläubig und demüthig hinzugeben, und die Offenbarung über alles festzuhalten, ihr wegen der Bezeugung der unendlichen Wahrheit mehr als aller menschlichen Einsicht zu glauben[2]). Es schließt die Annahme des Glaubens zugleich die Verleugnung des Wissensstolzes ein, da der Gläubige auch Geheimnisse, die er nicht einsieht, die seiner Einsicht ganz zuwider sind, blind glauben muß. Dieselbe schließt ferner die ganze christliche Moral mit ihren für den Weltmenschen so harten Forderungen der Selbstverleugnung, der Kreuzigung des Fleisches und des ganzen natürlichen Wesens ein. Solchen Forderungen gegenüber dürften die Beweise für die Wahrheit des Glaubens noch so evident und zwingend sein, und doch würde der menschliche Verstand und Wille, ja die ganze menschliche Natur noch große Schwierigkeiten in der gläubigen Annahme desselben finden.

---

1) Sess. VI. cap. 8.

2) Vgl. des Verf's. Apologetik II. Bd. S. 373 ff.

Nun sind aber diese Beweise nicht einmal so zwingend; sie sind zwar vollkommen überzeugend und genügen allen billigen Ansprüchen eines befriedigenden Beweises, aber doch nur für solche, die sich überzeugen lassen wollen, welche guten Willens sind, denen an ihrem Seelenheil gelegen ist. Nun sind aber die Weltmenschen so wenig um ihr Seelenheil bekümmert, so sehr in die irdischen Interessen und Eitelkeiten verstrickt, daß sie vielfach gar nicht einmal die Predigt des Evangeliums hören mögen, so sehr von ihrem Wissensdünkel befangen, daß sie Bücher, welche von Religion und Christenthum handeln, gar nicht lesen wollen, sondern verachten, ja wenn sie selbst das Evangelium hören, nicht darauf achten; der heil. Lucas schreibt es einer besonderen göttlichen Eröffnung des Herzens zu, daß die Lydia auf die Worte des heil. Paulus hörte und achtete [1]), und sie zu Herzen nahm. Der göttliche Heiland preist seinen Vater, daß er seine Lehre „den Klugen und Weisen verborgen, den Kleinen aber geoffenbart habe [2])." „Nur wer von seinem Vater gehört und gelernt hat, wer vom Vater gezogen wird," kann durch den Glauben „zu ihm kommen" [3]).

3. Von den Vätern haben selbst diejenigen, welche des Semipelagianismus verdächtigt werden, den Anfang des Glaubens der Gnade zugeschrieben und in diesem Sinne die Schriftstellen verstanden. So erklärt der heil. Chrysostomus die Stelle Hebr. 12, 2: ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν: „Er hat uns den Glauben eingegeben, er hat den Anfang des Glaubens verliehen."

Desgleichen erklärt der Verfasser der Schrift de vocatione omnium gentium, die doch als Vermittlungsversuch zwischen der schroffen Auffassung des heil. Augustinus und den Semipelagianern gilt: Hominis bonum meritum ab initio fidei usque ad perseverantiam donum atque opus esse divinum [4]).

4. Nach dem heil. Thomas besteht eine innere Nothwendigkeit, daß der Glaube durch die übernatürliche Einwirkung der Gnade in uns bewirkt werden müsse. Unter anderen Gründen, die er anführt, ist besonders folgender sehr geeignet, diese Nothwendigkeit gerade speciell auch für den Anfang des Glaubens darzuthun.

Quandocumque ab aliquo agente movetur aliquid ad id quod est proprium illi agenti, oportet quod a principio ipsum

1) Quaedam mulier nomine Lydia purpuraria colens Deum, cujus Dominus aperuit cor intendere his quae dicebantur a Paulo. Apgsch. 16, 14.
2) Matth. 11, 25. — 3) Joh. 6, 44 ff.
4) L. 1. c. 23.

mobile subdatur impressionibus moventis imperfecte, quasi alienis et non propriis sibi, quousque fiant ei propriae in termino motus; sicut lignum ab igne primo calefit, et ille calor non est proprius ligno, sed praeter naturam ipsius; in fine autem, quando jam lignum ignitum est, fit ei calor proprius et connaturalis; et similiter quum aliquis a magistro docetur, oportet quod a principio conceptiones magistri recipiat, non quasi eas per se intelligens, sed per modum credulitatis, quasi supra suam capacitatem existentes; in fine autem, quando jam edoctus fuerit, eas poterit intelligere. Sicut autem ex dictis patet, auxilio divinae gratiae dirigimur in ultimum finem; ultimus autem finis est manifesta visio primae veritatis in se ipsa . . . Oportet igitur quod antequam ad istum finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum credulitatis divina gratia hoc faciente.

Und am Schlusse des Artikels erklärt er: Per hoc excluditur error Pelagianorum, qui dicebant, quod initium fidei in nobis non erat a Deo, sed a nobis[1]).

Die Beweisführung widerlegt freilich zunächst nur die Pelagianer, welche den Glauben überhaupt für das Werk des freien Willens erklärten, aber principiell stehen die Semipelagianer auf demselben Standpunkte und insbesondere ergibt sich aus der Argumentation des heil. Thomas, daß wie der Glaube überhaupt, so auch der Anfang desselben, ja dieser noch mehr von der Gnade kommen müsse. Denn es ist im Grunde leichter, wenn man einmal zum Glauben gelangt ist, in demselben thätig und beharrlich zu sein, als zu demselben zu gelangen. Von dem obersten Beweger muß der Anfang wie die Fortsetzung der Bewegung, die noch unvollkommene wie die später vollkommenere Thätigkeit ausgehen. Wir müssen nicht nur von unserem göttlichen Lehrmeister die einzelnen Glaubenswahrheiten hören, sondern er muß sich uns erst als Lehrer darstellen, ohne ihn kennen wir diesen übernatürlichen Lehrmeister gar nicht, geschweige denn, daß unsere natürlichen Geisteskräfte nach ihm verlangten, ihn aufsuchen möchten. Im Gegentheile, der Inhalt seiner Lehre widerstrebt vielfach unserer Natur, er muß uns in seine Schule „ziehen". Denn Niemand kommt zum Sohne, um seine Lehre anzuhören und anzunehmen, wenn der Vater ihn nicht zieht.

5. Freilich ist mit Darlegung der großen Schwierigkeiten, zum

1) C. gent. l. 3. c. 152.

Glauben zu gelangen, nur eine moralische Nothwendigkeit der Hilfe Gottes dargethan, wir müssen aber eine allgemeine und absolute behaupten. Trotz jener Schwierigkeiten könnten doch manche gutgesinnte Menschen geneigt sein, sich dem Glauben zu unterwerfen, sich von den Beweisen überzeugen zu lassen. Eine solche moralische Nothwendigkeit würde schon aus den geläufigen Sprichwörtern: Aller Anfang ist schwer, und für die Beharrlichkeit: Ende gut, Alles gut, finis coronat opus bewiesen; denn auf sittlichem und übernatürlichem Gebiete ist es weit schwieriger anzufangen und auszudauern, als auf rein natürlichem. Aber die heilige Schrift kennt keine einzige Ausnahme von der Nothwendigkeit der Gnade: wir können nichts denken und nichts wollen ohne Gott. Eine solche Nothwendigkeit ergibt sich erst aus der Uebernatürlichkeit des Heils und seines Anfangs, des Glaubens. Zu etwas Uebernatürlichem sind wir absolut aus uns unfähig.

§. 403.

Die endliche Beharrlichkeit.

Daß der Mensch auch nach erlangter Rechtfertigung der Hilfe Gottes bedürfe, um im Stande der Gnade bis zu einem seligen Tode zu verbleiben, hat die Kirche bereits gegen die Semipelagianer definirt, welche die Ausdauer im Guten ebenso dem menschlichen Willen für möglich erachteten, wie den Anfang des Glaubens und des Heiles, und der Gnade höchstens die Aufgabe der Erleichterung der Ausdauer zuwiesen. Das II. Concil von Orange erklärt: Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret, nullo modo seipsam creatore suo non adjuvante servaret. Unde cum sine gratia Dei salutem non possit custodire, quam accepit: quomodo sine Dei gratia poterit reparare, quod perdidit[1]).

Gewiß, wenn Adam mit der Gabe der Integrität ausgerüstet, noch der Gnade bedurfte, um auszuharren, dann weit mehr der gefallene schwache Mensch mit der heftigen Concupiscenz.

Und noch directer und ausdrücklicher erklärt dasselbe Concil: Adjutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est imploraudum, ut ad bonum finem pervenire vel in bono possint opere perdurare[2]).

---

1) Can. 19. — 2) Can. 10.

Gegen dieselben Semipelagianer erklärte Papst Cölestin: Neminem etiam baptismatis gratia renovatum idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per *quotidianum* adjutorium Dei perseverantiam bonae conversationis acceperit[1]).

Es hat darum das Concil von Trient nur den altkirchlichen Glauben wieder dargelegt, wenn es definirt: Si quis dixerit, justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, anathema sit[2]).

Um diese Glaubensentscheidung genauer zu bestimmen und so auch den Beweis dafür vorzubereiten, müssen zwei darin enthaltene Punkte genauer untersucht werden. Erstens was ist unter Beharrlichkeit zu verstehen, und zweitens wie ist das *speciale* auxilium aufzufassen.

I. Doch hat das Concil selbst seiner Definition eine Erklärung vorausgeschickt, welche auf jene zwei Punkte das nöthige Licht wirft.

1. In Betreff der Gabe der Beharrlichkeit, von der geschrieben steht: „Wer ausharrt bis zu Ende, der wird selig werden," was nur von dem kommt, „der den Stehenden aufrecht halten daß er ausdauernd steht, und den Gefallenen wieder aufrichten kann," kann sich Niemand mit absoluter Gewißheit etwas Sicheres versprechen, obgleich alle auf die Hilfe Gottes die festeste Hoffnung setzen müssen. Denn wenn sie der Gnade Gottes entsprechen, wird er, wie „er das gute Werk angefangen, so es auch vollenden", indem er „das Wollen und Vollbringen wirkt". Jedoch „wer da glaubt zu stehen, der sehe zu, daß er nicht falle;" „mit Furcht und Zittern sollen alle ihr Heil wirken," „in Mühen, in Nachtwachen, in Almosen, Gebeten und Opfern, in Fasten und Keuschheit." Da sie wissen, daß sie auf die Hoffnung der Herrlichkeit, noch nicht zur Herrlichkeit wiedergeboren sind, so müssen sie in Furcht sein wegen des Kampfes, der noch bevorsteht mit dem Fleische, mit der Welt, mit dem Teufel, in welchem sie nicht Sieger bleiben können, wenn sie nicht mit der Gnade Gottes dem Apostel (Röm. 8, 12) folgen[3]).

Nach dieser Erklärung des Concils ist unter der Beharrlichkeit die absolute Sicherung unseres Heils durch fortgesetztes Mitwirken mit der Gnade zu verstehen.

---

1) Ep. 21. ad episc. Gall. 6.
2) Sess. VI. can. 22.
3) Sess. VI. cap. 13.

2. Die Beharrlichkeit kann nämlich in sehr verschiedenem Sinne verstanden werden. Man kann darunter zunächst eine Festigkeit, Standhaftigkeit gegen den Anprall von Leidenschaft, oder auch einen festen Vorsatz im Guten verstehen[1]). Zu dieser Beharrlichkeit bedarf es außer der in der Rechtfertigung eingegossenen Tugend der Stärke und der zur Erlangung der Rechtfertigung erforderlichen Gesinnung keiner besonderen Gnade.

Aber auch das eigentliche Beharren in dem Gnadenstande kann wieder verschiedene Abstufungen haben: es kann zunächst ein bloßes Verbleiben in der Gnade bezeichnen, bei welchem der Mensch gar keine Mühe anzuwenden hat, da die Anfeindungen fehlen; dies ist eine mehr passive Beharrlichkeit, zu welcher an und für sich auch keine besondere Hilfe nöthig ist; activ ist die Beharrlichkeit, wenn sich der Gerechtfertigte gegen die Hindernisse und Anfeindungen im Gnadenstande behauptet. Auch diese active Beharrlichkeit verlangt, wenn sie sich nicht auf längere Zeit erstreckt, nothwendig keine anderen Gnaden, als welche die Kinder Gottes regelmäßig mit dem Gnadenstande erhalten. Ein besondere Hilfe Gottes ist erst erforderlich, wenn die Beharrlichkeit sich auf das ganze Leben erstrecken soll, wenn der Mensch sich fortgesetzt gegen alle Versuchungen und Schwierigkeiten des Heils bis an sein Ende im Stande der Gnade behaupten soll, sie ist eben nothwendig zur perseverantia finalis. So erklärt das Concil von Orange das ad bonum finem pervenire durch perdurare in bono opere und Papst Cölestin durch perseverantia bonae conversationis.

Bleibt der Mensch im Stande der Gnade bis zum Ende ohne Kampf, ist also die Beharrlichkeit bloß passiv, so ist sie freilich auch eine Gnade Gottes, dann tritt die Bezeichnung der heiligen Väter magnum donum, munus perseverantiae, donum a Deo datum ganz besonders in Geltung: denn dann ist ohne weiteres einleuchtend, daß sie lediglich ein Geschenk Gottes ist, der den Menschen vor

1) Perseverantia tripliciter dicitur. Quandoque enim significat habitum mentis, per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem per tristitias irruentes; ut sic se habeat perseverantia ad tristitias, sicut continentia ad concupiscentias et delectationes, ut Philosophus dicit (Eth. VII, 7). Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam, secundum quem homo habet propositum perseverandi in bono usque in finem. Et utroque istorum modorum perseverantia simul cum gratia infunditur, sicut et continentia et ceterae virtutes . . . S. Thom. 1. 2. q. 109. a. 10.

Versuchungen bewahrte und den Tod so frühzeitig eintreten ließ, daß der Gnadenstand nicht verloren ging.

Aber ein auxilium kann jene Gnade nur genannt werden, wenn sie als Hilfe den Menschen, der activ an der Beharrlichkeit mitwirkt, unterstützt; freilich donum, munus, bonum a Deo donatum bleibt sie auch so, weil sie „Gnade" ist. Diese letzteren Bezeichnungen sind also von dem auxilium nur logisch verschieden: sie bezeichnen das Genus für die Gnade der activen und passiven Beharrlichkeit, auxilium dagegen ist die Species, oder genauer gesprochen, die Beharrlichkeit adäquat verstanden schließt immer auch die passive mit ein, und folglich ist um so mehr das auxilium perseverantiae immer zugleich donum perseverantiae.

Aber auch in dem erwähnten eigentlichen und adäquaten Sinne läßt der Begriff der Gnade der endlichen Beharrlichkeit noch mehrere Deutungen zu. „Gott verleiht uns die Gnade der Beharrlichkeit" kann heißen: erstens er gibt uns die Möglichkeit auszuharren, zweitens er gibt uns unfehlbare Sicherheit unseres Heils, er sichert unsere Ausdauer, drittens er macht, daß wir thatsächlich (perseverantia formalis, actualis) ausdauern. Die beiden letzteren Fassungen sind in der Sache nicht verschieden, sie betrachten die wirkliche Beharrlichkeit nur für verschiedene Zeitpunkte. Wenn wir thatsächlich ausharren, dann ist unser Heil gesichert, und wenn es die Gnade Gottes sichert, dann wird es thatsächlich; bevor wir aber thatsächlich ausdauern, verleiht uns erst Gott die Sicherheit, welche später unfehlbare Thatsache wird.

Dagegen ist die erste Fassung der Gabe der Beharrlichkeit als Verleihung der bloßen Möglichkeit von den beiden genannten wohl zu unterscheiden, selbst wenn man nicht bloß die physische Möglichkeit, sondern auch die moralische, ja eine Möglichkeit, welche die größte Leichtigkeit einschließt, versteht.

3. Denn diese Möglichkeit und Leichtigkeit, ihr Heil zu wirken besaßen die Engel und ersten Menschen, und doch haben sie das donum perseverantiae im eigentlichen Sinne nicht besessen, sonst wären sie ja nicht gefallen[1]). So erklärt sich auch, wie der heil.

---

1) Durch diese Unterscheidung zwischen der Möglichkeit des Beharrens und der sicheren oder thatsächlichen Beharrlichkeit löst der heil. Thomas mit dem heil. Augustinus eine naheliegende Schwierigkeit. Nach dem heil. Paulus (Röm. 5) haben wir nämlich durch Christus mehr gewonnen, als durch Adam verloren. Adam konnte aber beharren, also weit mehr wir. Darauf antwortet der heil. Thomas: Sicut Augustinus dicit (de nat. et grat. c. 43, de corr. et grat.

Augustin bald den Engeln und dem ersten Menschen die Gnade der Beharrlichkeit für nothwendig, ein anderes Mal für überflüssig erklärt. Wir haben oben gesehen, daß das Concil von Orange die Nothwendigkeit dieser Gnade für den gefallenen Menschen aus der Nothwendigkeit derselben für den ersten Menschen beweist: dieser Beweis ist wörtlich dem heil. Augustinus entlehnt[1]). Auch erklärt er, wenn Adam oder die Engel diese Hilfe nicht gehabt hätten, wäre ja ihr Fall nicht verschuldet[2]). Andererseits ist es aber doch auch eine dem heil. Augustinus geläufige Anschauung, Adam sei so gnadenreich ausgestattet gewesen, daß Gott ihn seinem freien Willen überlassen konnte; gerade in seinem Hauptwerke de dono perseverantiae stützt er den Beweis für die Gnade der Beharrlichkeit auf den Unterschied zwischen uns und Adam. Er meint sogar, Adam habe nicht zu beten brauchen, da man umsonst um das bete, was man selbst leisten könne. Diese Ausdrücke sind allerdings etwas stark, und was insbesondere das letztere anbelangt, so erklärt Papst Gelasius umgekehrt, wie es ja auch einleuchtend ist, daß Adam hätte beten müssen. Sicher wäre er nicht gefallen, wenn er gebetet hätte. Indeß verlangt auch der heil. Augustinus vom ersten Menschen jene demüthige Gesinnung des Gebetes, die Alles von Gottes Regierung erwartet. Vielleicht hat er diese Behauptungen mehr als Zugeständnisse an die Pelagianer, nicht als definitive Sätze hingestellt etwa in dem Sinne:

---

c. 12) „homo in primo statu accepit donum, per quod perseverare posset, non autem accepit ut perseveraret;" nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiae, quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quod perseverent; et sic donum Christi est majus quam delictum Adae. Et tamen facilius homo per gratiae donum perseverare poterat in statu innocentiae, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quam nunc possimus, quando reparatio gratiae Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem; quod erit in patria, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit. 1. 2. q. 109. a. 10. ad 3m. Impeccabilität müßte, wie der Heilige anderswo bemerkt (s. unten), der Mensch schon in diesem Leben besitzen, wenn er die Gnade der Beharrlichkeit entbehren könnte.

1) Ep. 186. c. 11, n. 37.

2) Dederat (primo homini) adjutorium, sine quo in ea (bona voluntate) non posset permanere, si vellet . . . Si autem hoc adjutorium vel angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidissent: adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. De corr. et gr. c. 11, n. 32.

Was ihr von dem gefallenen Menschen behauptet, das kann man einigermaßen vom ersten Menschen zugeben[1]).

Die eigentliche Erklärung scheint aber nur die Unterscheidung zwischen Möglichkeit bezw. Leichtigkeit der Ausdauer und Sicherheit bezw. Thatsächlichkeit der Ausdauer zu bieten. Durch die übernatürliche Ausstattung war es Adam ganz leicht möglich, auszuharren; aber die Gnade der thatsächlichen sicheren Ausharrung ging ihm ab. Dies ergibt sich denn auch ganz klar aus einer für andere Zwecke vielberufenen Stelle des heil. Augustinus. Si in tanta infirmitate vitae hujus ipsis (justis) relinqueretur voluntas sua, ut in adjutorio Dei, sine quo perseverare non possent, manerent, si vellent, nec Deus in eis operaretur ut vellent inter tot et tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet, et ideo perseverare non possent, quia deficientes infirmitate nec vellent, aut non ita vellent infirmitate voluntatis, ut possint. Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia *indeclinabiliter* et *insuperabiliter* ageretur et ideo quamvis infirma non tamen deficeret nec adversitate aliqua vinceretur. Ita factum est, ut voluntas hominis invalida et imbecilla in bono adhuc parvo perseveraret per virtutem Dei, cum voluntas primi hominis fortis et sana in bono ampliore non perseveraverit, habens virtutem liberi arbitrii[2]).

Darnach besteht die Gnade der Beharrlichkeit für den gefallenen Menschen in einer solchen Festigung des Willens (indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur), daß er unfehlbar sein Ziel erreicht. Dies braucht nicht von einer nöthigenden Bestimmung des Willens, ja streng genommen nicht einmal von einer inneren Festigung des Willens verstanden zu werden, sondern von einer solchen Leitung (ageretur), daß er unfehlbar und unwiderstehlich sein Ziel verfolgt und erreicht. Der heil. Thomas legt sogar den Hauptnachdruck auf die directio, welche zu der habitualen Gnade hinzukommen müsse, um auszuharren, während freilich der heil. Augustinus, welcher habituale und actuale Gnade nicht so streng scheidet, wie die Scholastiker, und den Pelagianern gegenüber gerade die innere Gnade besonders hervorheben mußte, das stärkste Gewicht auf die innere Festigung des Willens legen mußte und darum wohl dieselbe auch an unserer Stelle im Auge hat. Aber jedenfalls sehen wir daraus, daß der heilige Lehrer unter Beharrlichkeit die unfehlbare Sicherheit der Ausdauer versteht.

1) So Scheeben, Kathol. Dogmatik. 6. B. §. 295 a.
2) De corr. et gr. c. 12, n. 38.

4. Ebenso versteht sie auch der heil. Thomas; nur in diesem Sinne sind, wie wir sehen werden, seine Beweise für die Nothwendigkeit der Gnade der Beharrlichkeit beweisend, und er bedient sich zu ihrer Erklärung fast derselben Ausdrücke wie der heil. Augustin a. a. O., indem er für indeclinabiliter et insuperabiliter den nicht minder starken Ausdruck immobiliter gebraucht. Auf den Einwand, die habituale Gnade reiche zur Beharrlichkeit hin, da ja mit ihr alle Tugenden eingegossen werden, antwortet er: Perseverantia dupliciter dicitur: uno modo pro ipso habitu perseverantiae secundum quod est virtus . . . Alio modo pro actu perseverantiae durante usque ad mortem. Et secundum hoc non indiget non solum gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitae. Quia cum liberum arbitrium de se sit vertibile, et hoc ei non tollatur per habitualem gratiam praesentis vitae: non subest potestati liberi arbitrii etiam per gratiam reparati, ut se *immobiliter* in bono statuat, licet sit in potestate ejus, quod hoc eligat; plerumque enim cadit in nostram potestatem electio sed non executio[1]).

Die Festigkeit und Sicherheit der Ausdauer ist also nach dem heil. Thomas ebenso wie nach dem heil. Augustin der eigentliche Gegenstand des donum perseverantiae.

5. In diesem Sinne ist denn auch die Beharrlichkeit jenes donum, munus, magnum donum, als welche sie von den Vätern gepriesen und gewissermaßen über alle Gnaden gestellt wird. Es ist ja freilich schon ein großes Geschenk, wenn uns Gott die bloße Möglichkeit oder gar die Leichtigkeit auszuharren verleiht: aber dieselbe ist immerhin ein zweischneidiges Schwert, mit welchem ebensogut unser Verderben als unser Heil verbunden sein kann; erst die wirkliche Ausdauer oder deren Sicherstellung ist das größte Gut schlechthin, die größte Gnade, weil sie nicht nur alle diesseitigen Gnaden in sich begreift, sondern selbst die ewige Glückseligkeit mit einschließt.

II. Darnach ist es nun auch nicht schwer zu bestimmen, in welchem Sinne das donum perseverantiae als *speciale* auxilium zu bezeichnen ist.

1. Dasselbe ist zwar nicht specielle und besondere Gnade, als ob es eine von allen uns während unseres Lebens verliehenen Gnaden unterschiedene Hilfe wäre, oder eine solche, welche nur ausnahms-

1) 2. 2. q. 137. a. 4.

weise, wie die Freiheit von allen läßlichen Sünden, einzelnen Privilegirten zu Theil würde: — letzteres könnte man auxilium specialissimum nennen — sondern *erstens* darum, weil dieses auxilium eine von der jedem Gerechtfertigten bei jedem guten Werke verliehenen Mitwirkung verschiedene Gnade darstellt. Die habituale Gnade als solche reicht nicht hin, um übernatürliche Werke zu verrichten, sondern mit der Thätigkeit selbst muß Gott wie zu jedem geschöpflichen Wirken *mitwirken*. Die älteren Theologen nennen diese Mithilfe Gottes ein auxilium generale, ja selbst naturale; denn es liegt in der *Natur jedes* Geschöpfes, daß es nur mit Beihilfe Gottes eine Thätigkeit entfalten kann, mögen die Fähigkeiten dazu noch so vollkommen, die Fertigkeiten noch so prompt sein. Diese allgemeine Hilfsbedürftigkeit zeigt sich denn auch bei der übernatürlichen Fähigkeit, der es auch natürlich, naturgemäß ist, von Gott in übernatürlicher Weise angeregt zu werden. Würden nun gar keine Gefahren des Heils an den Menschen herantreten, dann könnte er (wenigstens geraume Zeit) mit jenem auxilium generale, naturale, connaturale ausreichen; wegen der vielen und großen Gefahren des Heils aber insbesondere beim gefallenen Menschen bedarf es eines *besonderen* Beistandes, um alle Versuchungen zu überwinden, um in der Angelegenheit des Heils nicht zu ermüden[1]).

Die motio divina ist nach der Terminologie des heil. Thomas die Gnade selbst; eine solche also, welche wegen eines allgemeinen Grundes erforderlich ist, gratia generalis, auxilium generale, diejenige, welche wegen eines besonderen Grundes erforderlich ist, auxilium speciale.

2. Diese Gnade ist *zweitens* noch mehr speciell, wenn und weil sie sich auf eine längere Zeit des Lebens erstreckt. Denn in der *fortgesetzten* Uebung des Guten begegnen wir einer besonderen Schwierigkeit, welche bei den einzelnen guten Werken und bei einer kürzeren Tugendübung nicht besteht. Gerade mit der Länge des Kampfes ermattet unser Wille und selbst ohne Kampf verfällt er mit der Länge der Zeit einer gewissen Lauheit und Mattigkeit. Mit

1) Indiget (homo) auxilio gratiae . . . ut a Deo moveatur ad recte agendum et hoc propter duo: primo quidem ratione *generali*, propter hoc quod nulla res creata potest in quemcumque actum prodire nisi virtute motionis divinae. Secundo ratione *speciali* propter conditionem status humanae naturae: quae quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem. S. Thom. 1. 2. q. 109. a. 9.

Recht sagt darum der heil. Gregor d. Gr.: Virtus boni operis perseverantia est.

Für längere Zeit ist es auch unmöglich, von äußeren schweren Versuchungen und Gefahren frei zu bleiben. Also muß für eine längere Fortsetzung des Gnadenstandes eine besondere Gnade gegeben werden. Dieselbe erweist sich noch als specieller, wenn sie auf das ganze Leben die Ausdauer ermöglicht. Denn gar Manche erlahmen oder fallen auf der Mitte des Weges, sie haben also nicht jene ganz vollkommene Gnade der Ausdauer.

Es besteht ja auch in keiner Weise ein innerer nothwendiger Zusammenhang zwischen dem späteren und früheren Gnadenleben, keine Nothwendigkeit der Fortsetzung der Gnadenreihe; die Kette der (wirksamen) Gnaden kann in jedem Momente abgerissen werden, wie dies ja auch die Erfahrung nur zu häufig beweist: es gehört also eine besondere Gnade dazu, daß die Gnadenspendung bis ans Ende des Lebens dauert.

Zugleich sieht man aber auch daraus, daß diese besondere Gnade keine von allen anderen jeweiligen Gnadenhilfen unterschiedene Gabe Gottes ist, sondern eben nur die Summe aller Gnaden, die Fortsetzung von Gnadenspendungen, welche gar wohl unterbrochen werden kann und oft unterbrochen wird, ja mit einer gewissen von uns verschuldeten Nothwendigkeit unterbrochen werden muß.

3. Die Gnade zur endlichen Beharrlichkeit muß auch drittens noch darum eine besondere sein, weil es moralisch unmöglich ist, ohne besondere Gnade Gottes das ganze Leben hindurch alle Versuchungen zu überwinden, alle Gebote Gottes zu beobachten. Es kann also nicht nur, sondern muß mit einer gewissen Nothwendigkeit die Ausdauer verloren gehen, wenn nicht Gott die Fortsetzung seiner Gnaden bis zum Ende huldreich verleiht.

4. Viertens endlich ist die Gabe der endlichen Beharrlichkeit darum im vollen und eigentlichen Sinne eine besondere Gnade, weil sie nicht blos die Möglichkeit zum Ausharren gibt, sondern auch die unfehlbare Sicherheit derselben, bezw. die thatsächliche Verwirklichung herbeiführt. Diese Möglichkeit kann nämlich in vollem Maße gegeben sein, es kann eine große Leichtigkeit schon durch eine habituale Ausstattung, wie sie der erste Mensch und die Engel besaßen, zum Guten überhaupt und zu dessen Fortsetzung durch unbegrenzte Zeitdauer vorhanden sein; und dennoch fehlt das donum perseverantiae.

Dasselbe ist also eine ganz besondere Gnade, die nur Auserwählten zu Theil wird, und kann als besondere Beharrungsgnade

bezeichnet werden: sie ist zwar von der Summe aller einzelnen Gnaden nicht verschieden, aber jede einzelne Gnade wird gegeben, um die Beharrlichkeit zu sichern und zu verwirklichen.

Diese Erklärungen vorausgeschickt, kann es nun nicht schwer fallen, die Nothwendigkeit einer besonderen Gnade zur endlichen Beharrlichkeit darzuthun.

§. 404.

Die endliche Beharrlichkeit ist eine besondere Gnade Gottes.

I. Damit der Mensch sich rühmen könnte, er sei im Stande, seine Beharrlichkeit bis zum Tode ohne die Gnade aus sich selbst zu sichern, müßten folgende vier Punkte entweder alle zusammen oder doch einige derselben in seiner Gewalt stehen. Erstens die Zeit seines Todes so zu bestimmen, daß er ihn gerade im Stande der Gnade trifft. Zweitens müßte er so über seinen Willen verfügen können, daß derselbe immer mit der Gnade treu mitwirkt und durch Wachsamkeit und Gebet sich wirksame Gnaden sichert. Drittens daß er sich durch ein fortgesetztes gutes Leben auch für die Zukunft für alle Umstände, selbst für den Fall eigener Untreue wirksame Gnaden Gottes durch Verdienst sicherte. Viertens daß keine schweren Versuchungen an ihn herantreten, oder er sich die Gnade sichern könnte, jeglicher Versuchung gegenüber Stand zu halten. Es ist klar, daß wenn diese Bedingungen fehlen, wir keine Sicherheit über unsere endliche Beharrlichkeit haben können.

1. Nun aber steht keine von diesen vier Bedingungen in der Gewalt des Menschen.

a) Das erste nicht, wie auch alles das, was zur sog. passiven Beharrlichkeit gerechnet wird, z. B. daß er längere Zeit ohne Versuchung bleibt, daß sein Kampf ein kurzer oder ein langwieriger ist u. s. w.

b) Ebensowenig hat der Mensch seinen eigenen Willen in seiner Gewalt. Der menschliche Wille ist so wandelbar und unzuverlässig, daß wir nicht einmal für den morgigen Tag, geschweige denn auf Jahre hinaus oder gar auf ein langes Leben mit allen seinen Wechselfällen und Gefahren unwandelbare Vorsätze machen können. Ja eine traurige Erfahrung warnt uns, nicht einmal für den nächsten Augenblick unserem Willen zu trauen. Selbst die fortgesetzte Uebung im Guten bietet uns keine Sicherheit; wie viele sind gefallen, nach-

dem sie lange Zeit ein sehr vollkommenes Tugendleben geführt hatten[1])!

c) Durch ein solches Tugendleben können wir uns aber auch unsere fortgesetzte Pflichttreue nicht verdienen. Dies beweist nicht nur die soeben erwähnte Erfahrung, sondern noch nachdrücklicher lehrt es die Offenbarung, welche uns alle Sicherheit verbietet und befiehlt, unser Heil stets mit Furcht und Zittern zu wirken u. s. w.

d) Daß der Mensch nicht alle Versuchungen von sich fern halten kann, ist bei längerem Leben ganz unzweifelhaft. Sonst müßte man aus dieser Welt hinausgehen. Es gibt aber keinen Menschen, der allen möglichen Versuchungen gegenüber siegreich sich im Gnadenstande behauptet. Es können so schwere Versuchungen und so lange den Menschen bestürmen, daß auch der Stärkste nicht Stand hält. Daß solche nicht über ihn kommen, hängt nur von Gottes Güte ab, nicht weniger von seiner Hilfe, daß wir siegreich aus dem Kampfe hervorgehen. Wir haben zwar die unfehlbare Verheißung des Apostels, daß Gott uns nicht über unsere Kräfte versucht, sondern aus der Versuchung einen guten Erfolg (ἔκβασιν)

---

1) Omne, quod de se est variabile, ad hoc quod figatur in uno, indiget auxilio alicujus moventis immobilis. Homo autem variabilis est et de malo in bonum et de bono in malum. Ad hoc igitur quod immobiliter perseveret in bono, quod est perseverare, indiget auxilio divino.

Adhuc: ad illud quod excedit vires liberi arbitrii indiget homo auxilio divinae gratiae. Sed virtus liberi arbitrii non se extendit ad hunc effectum, qui est perseverare finaliter in bono, quod sic patet. Potestas enim liberi arbitrii est respectu eorum, quae sub electione cadunt, quod autem eligitur est aliquid particulare operabile; particulare autem operabile est quod est hic et nunc; quod igitur cadit sub potestate liberi arbitrii est aliquid ut nunc operandum. Perseverare autem non dicit aliquid ut nunc operabile, sed continuationem operationis per totum tempus; iste igitur effectus, qui est perseverare in bono est supra potestatem liberi arbitrii. Indiget igitur homo ad perseverandum in bono auxilio divinae gratiae.

Amplius, licet homo per voluntatem et liberum arbitrium sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum naturalium potentiarum; et ideo licet liber sit ad volendum vel ad non volendum aliquid, non tamen volendo facere potest, quod voluntas in eo quod vult ad id quod vult vel eligit immobiliter se habeat. Hoc autem requiritur ad perseverantiam, ut scl. voluntas in bono immobiliter permaneat. Perseverantia igitur non est in potestate liberi arbitrii. Oportet igitur adesse homini auxilium divinae gratiae ad hoc ut perseveret. S. Thom: c. gent. l. 3. c. 155.

uns sichert; aber dies doch nur unter der selbstverständlichen und von der Schrift ausdrücklich verlangten Bedingung, daß wir uns selbst anstrengen, mit der Gnade getreu mitwirken und inständig beten: Et ne nos inducas in tentationem. Wir haben aber keine Garantie dafür, daß wir dieses in allen Verhältnissen des Lebens immer thun werden. Thun wir es immer, dann ist unser Heil und unsere Ausdauer allerdings gesichert; aber gerade das besagt ja die Nothwendigkeit des donum perseverantiae: nur wenn wir Gott immer inständig bitten, immer wachsam arbeiten und kämpfen und immer mit seiner Gnade treu mitwirken, können wir ausharren und das Heil erlangen.

2. Die hauptsächlichsten Schriftstellen, welche die Nothwendigkeit der Gnade zur Beharrlichkeit aussprechen, haben wir oben schon vom Concil von Trient citirt gesehen.

a) Auch aus dem A. T. lassen sich einige schöne Zeugnisse anführen: Nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laboraverunt qui aedificant eam. Nisi Dominus custodierit civitatem, frustra vigilat, qui custodit eam [1]).

Wenn auch hier nicht direct von der Wahrung des Seelenheiles die Rede sein sollte, so ist doch einleuchtend, daß die Fürsorge Gottes nicht weniger, ja noch dringender erforderlich ist, um gegen unsere geistigen Feinde und gegen uns selbst gewappnet zu sein, als wenn es sich um die Vertheidigung einer Festung handelt. Mit Bezug auf diese Stelle sagt der heil. Chrysostomus: „Wenn jene so sehr der Hilfe von oben bedurften, um die Stadt und die Mauern aufzurichten, dann weit mehr wir, die wir den Weg, der zum Himmel führt, wandeln [2])."

Noch nachdrücklicher erwartet der Psalmist alles Heil und alle Hilfe vom Herrn an Stellen wie: Diligam te Domine, fortitudo mea: Dominus firmamentum meum et refugium et liberator meus. Deus meus, adjutor meus et sperabo in eum. Protector meus et cornu salutis meae et susceptor meus [3]).

Allerdings ist auch hier zunächst die Rede von zeitlichem Heil, von Hilfe gegen äußere Feinde, aber die Ausdrücke selbst sind so stark und allgemein, daß man zum mindesten auch das ewige Heil, die Hilfe gegen die Feinde der Seele mitverstehen muß; denn wenn alle Hilfe nur von Gott kommt, wenn er unsere einzige Stärke ist, dann können wir doch nicht den geistigen Sieg, unser übernatürliches Heil von unserer

1) Ps. 126, 1. — 2) In Ps. 126, n. 1.
3) Ps. 17, 2. 3.

Kraft abhängig erachten. Hier muß Gott aus noch triftigeren Gründen unsere einzige Festigkeit sein.

b) Im N. T., welches gegenüber dem A. gerade das Geistige in den Vordergrund stellt, wird nun mehr ausdrücklich das Seelenheil ganz und gar von Gottes Gnade, ohne die wir gar nichts in der Angelegenheit des Heils vermögen, abhängig gemacht; die Gnade Jesu, nicht unsere Werke und Anstrengungen, erlösen uns; Gott, nicht wir, ist der Urheber unseres Heiles. Dieser Gedanke ist eine Grundlehre des heil. Paulus, der dieselbe so energisch einschärft, daß er von den Reformatoren so mißdeutet wurde, als thue die Gnade Alles, wir gar nichts. Der Apostel verbindet aber beides mit einander, wenn er z. B. sagt: Cum metu et tremore vestram salutem operamini. Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bono voluntate (ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας), nach seinem gnädigen Wohlgefallen[1]).

Diese Stelle enthält nicht nur theoretisch die Nothwendigkeit des donum perseverantiae: Gott gibt das Wollen und die Ausführung, sondern auch die praktische Folgerung daraus, daß wir uns nicht auf uns verlassen können, sondern auf Gott, der unseren Willen befähigt, seine Entschlüsse auch auszuführen, unsere ganze Zuversicht setzen müssen, und sie zeigt auch den Zusammenhang zwischen der Theorie und Praxis: weil vom Wohlgefallen Gottes unser Heil abhängt, müssen wir mit Furcht und Zittern dasselbe *sicher* zu stellen suchen. Den letzteren Gedanken, die Sicherung unseres Heils durch unseren Eifer, spricht ausdrücklicher der heil. Petrus in den Worten aus: Διὸ μᾶλλον, ἀδελφοί, σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι[2]).

3. Mit großem Unrecht haben also die Reformatoren aus der Betonung der Gnade in der Angelegenheit des Heils die Nutzlosigkeit der menschlichen Anstrengung gefolgert, aber ebenso unbegründet war die Befürchtung der Semipelagianer, es möchte der Eifer der menschlichen Anstrengungen, der uns doch so sehr von der heiligen Schrift ans Herz gelegt wird, von dem, wie oben in der citirten Stelle des heil. Petrus, die Sicherheit unseres Heils abhängig gemacht wird, erlahmen, wenn man die Beharrlichkeit von der Gnade abhängig macht.

Denn wir werden durch die Ueberzeugung, daß wir uns nicht auf uns verlassen können, sondern von der Hilfe Gottes unsere Ausdauer erwarten müssen, nicht sorglos, sondern weit

1) Phil. 2, 12. 13. — 2) 2 Petr. 1, 10.

sorgsamer gemacht; denn nur durch getreue Mitwirkung, durch beständiges Wachen und Beten kann man sich der fortdauernden Gnade Gottes versichern; es ist also diese Ueberzeugung eher ein Sporn zum sittlichen Leben und zu ununterbrochener Anstrengung, während umgekehrt die Meinung, man könne selbst die Ausdauer sich sichern, namentlich in Verbindung mit dem anderen Irrthume, daß der Mensch auch den Anfang seines Heiles, also auch die Bekehrung nach einem etwaigen Falle, wieder in seiner Gewalt habe, eher zum Leichtsinn verführen kann. Jener semipelagianische Eifer muß uns aber besonders darum verdächtig erscheinen, weil er im Grunde auf den pelagianischen Irrthum und also auf dessen Tugendstolz sich stützt. Gewiß waren es zum Theil sehr fromme, heiligmäßige Männer, welche in die semipelagianische Verirrung verwickelt wurden; sie hatten wirklich die besten Absichten, wenn sie unseren Anstrengungen so viel Werth beilegten; aber im Grunde waren sie echte Pelagianer. Denn es ist einleuchtend, daß wenn der Mensch sein Heil selbst zuerst beginnen und dann weiter bis zu Ende fortführen kann, nicht mehr Gott, sondern das Geschöpf Urheber des Heils ist; gerade das Wichtigste und Schwierigste wird dem Menschen zugeschrieben. Ein Tugendeifer, der sich auf solche irrige und praktisch so gefährliche Ansichten stützt, kann aber sicherlich nicht zum Heile dienen. Freilich werden wir dringend aufgefordert, selbst auszuharren bis zu Ende; dies aber in derselben Weise, wie wir aufgefordert werden, uns zu Gott zu wenden, damit er sich zu uns wende. Dieselbe heilige Schrift belehrt uns auch, daß von Gott alles Heil kommt, sowohl der Anfang wie die Vollendung; darum ist weder unsere Bekehrung noch unsere Ausdauer von Gott unabhängig zu denken, sondern ganz und gar von ihm zu erwarten, zu erflehen, durch Sorgfalt und getreue Mitwirkung zu sichern.

4. Einen Schrift- und Traditionsbeweis zugleich bietet uns das Gebet der Kirche und aller guten Christen um die Gabe der endlichen Beharrlichkeit. Selbst von einzelnen besonderen liturgischen Gebeten abgesehen[1], betet die Kirche und mit ihr alle ihre Kinder alle Tage, ja zu jeder Stunde das Gebet des Herrn. Da der

1) Da nobis, quaesumus Domine, *perseverantem* in tua voluntate famulatum. Postcomm. fer. III. post Dom. Pass. Familiam tuam, quaesumus D., *continua pietate custodi:* ut quae in sola spe gratiae coelestis inititur, coelesti etiam protectione muniatur. Postcomm. Cratio s. pop. Sabb. post Dom. II. Quadr.

göttliche Heiland uns befohlen hat, allezeit zu beten und gerade das Vaterunser als das regelrechte tägliche Gebet uns gelehrt hat, so müssen alle Christen dasselbe bis zum letzten Athemzug ihres irdischen Lebens verrichten.

Der heil. Augustinus weist nun in seiner Schrift de dono perseverantiae im Anschluß an den heil. Cyprian ausführlich nach, daß jede Bitte des Vaterunser die Bitte um die Beharrlichkeit einschließt. Wir brauchen aber nur die eine Bitte: Et ne nos inducas in tentationem ins Auge zu fassen. Wenn Alle, auch die Gerechten bis zum letzten Athemzuge bitten müssen, nicht in Versuchung geführt zu werden, so sprechen sie damit die eigene Hilflosigkeit aus und erwarten von Gott, daß er entweder die Versuchungen von ihnen abwende oder sie nicht darin umkommen lasse; sie erwarten also und sollen ihr Heil bis zu Ende von Gott erwarten und erflehen. Denn, bemerkt der heil. Augustinus mit Recht: Cur autem perseverantia ista poscitur a Deo, si non datur a Deo? An et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur, quod scitur, non ipsum dare, sed ipso non donante esse in hominis potestate[1])?

Der heil. Thomas legt auf eine andere Bitte im Gebete des Herrn „Zu uns komme Dein Reich" den Nachdruck, um die Nothwendigkeit der Gnade zur Beharrlichkeit zu beweisen. Hoc etiam ipsum in oratione dominica petitur, maxime cum dicitur: *Adveniat regnum tuum;* non enim nobis adveniet regnum Dei, nisi in bono fuerimus perseverantes. Derisorium autem esset aliquid a Deo petere cujus ipse dator non esset. Est igitur perseverantia hominis a Deo[2]).

Mit den Pelagianern aber erklären, die Heiligen beteten diese Bitten des Vaterunser nicht für sich, sondern für Andere, wäre die unerträglichste Anmaßung, welche jedes christliche Gemüth verabscheuen muß. Alle guten Christen zu allen Zeiten waren so tief von der Unmöglichkeit, sich selbst die Ausdauer zu sichern, überzeugt, daß sie mit der Kirche eigens darum beteten und beten und zwar so, daß sie einzelne von uns oben bezeichnete Bedingungen zur Beharrlichkeit von Gott erwarten und erflehen.

Sie beten nämlich nicht nur, Gott möge sie vor schweren Versuchungen bewahren, sie nicht darin erliegen lassen, ihren Willen durch die

1) De dono persev. n. 3.
2) Contr. Gent. l. 3. c. 155.

Gnade stärken, sondern sie bitten ihn auch, sie vor Lauigkeit zu bewahren, ihren unzuverlässigen Willen zu leiten und zu festigen; sie selbst dann, wenn sie untreu, schwach würden und in Sünden fielen, nicht zu verlassen, ihnen selbst dann wirksame Gnaden zu verleihen; sie lieber durch den Tod hinwegzunehmen, als sie in schwere Sünden fallen zu lassen u. s. w.

Darin sind aber die Bedingungen zur endlichen Beharrlichkeit enthalten. Diese allgemeine christliche Ueberzeugung liefert also den zuverlässigsten Beweis für die Nothwendigkeit der Gnade zur Beharrlichkeit und erklärt uns zugleich unzweideutig das Wesen der Beharrlichkeit. Sie bestimmt dasselbe nämlich in dem von uns oben dargelegten Sinne als unfehlbare Sicherung unserer Ausdauer oder als wirkliche thatsächliche Beharrlichkeit bis an das Ende des Lebens.

5. Die Beweise des heil. Thomas für die Nothwendigkeit der Gnade der Beharrlichkeit haben wir zum Theile schon gelegentlich dargelegt; in der theologischen Summa bringt er eigentlich nur ein einziges Argument. Nachdem er, wie wir schon anführten, zwei uneigentliche Bedeutungen der Beharrlichkeit ausgeschieden, für welche keine besondere Gnade nöthig ist, kommt er nun zu der endlichen Beharrlichkeit im eigentlichen Sinne. Alio modo dicitur perseverantia continuatio quaedam boni usque ad finem vitae. Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente et protegente contra tentationum impulsus, sicut ex praecedenti quaestione apparet. Et ideo postquam aliquis est justificatus per gratiam, necesse habet a Deo petere praedictum perseverantiae donum, ut scl. custodiatur a malo usque ad finem vitae. Multis enim datur gratia, quibus non datur perseverare in gratia[1]).

Wie man sieht, stützt hier der heilige Lehrer die Nothwendigkeit der Gnade der Beharrlichkeit lediglich auf die Unmöglichkeit, im Stande der gefallenen Natur alle Versuchungen ohne die Gnade zu überwinden. Diese Unfähigkeit des Menschen reicht in der That schon für sich allein hin, um die Nothwendigkeit einer besonderen Gnadenhilfe zu begründen. Denn die Versuchungen werden Niemanden erspart und dauern fort bis zum Ende des Lebens, ja können dann erst recht heftig uns bestürmen; es ist darum schon eine

1) 1. 2. q. 109. a. 10.

Gnade, von ihnen weniger belästigt zu werden, noch mehr von ihnen ganz befreit zu sein. Wir müssen darum um die Gnade, in den Versuchungen nicht zu unterliegen, beten, und so lange beten, als die Möglichkeit des Falles vorhanden ist. Das Gebet, welches uns jetzt die Gnade für eine gegenwärtige Versuchung erlangt, ist nicht wirksam für alle Zeiten, hat keine Verheißung für die zukünftigen Gefahren; im Gegentheil, täglich, bis zum letzten Hauche unseres Lebens müssen wir beten, wie das Vaterunser überhaupt, so insbesondere auch das Et ne nos inducas intentationem, und wie der heil. Thomas im vorhergehenden Artikel hinzufügt: Fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra et cetera quae in oratione dominica continentur ad hoc pertinentia. Diese geistige Gnade müssen wir ebenso täglich von Gott erflehen, wie wir um das tägliche Brod nur für heute zu Gott beten sollen; in diesem Sinne nennen die heiligen Väter die Gnade, welche fortgesetzt zur Uebung des Guten verliehen wird, adjutorium quotidianum.

Wenn der heil. Thomas die zur Fortsetzung des Gnadenlebens nothwendige Hilfe in eine bloße „Leitung" und „Beschützung" gegen den Anprall der Versuchungen zu setzen scheint, so könnte man daraus schließen wollen, daß für ihn das donum perseverantiae eine blos äußere Gnade darstelle, keine innere Erleuchtung und Kräftigung des Geistes.

Nun dagegen ließe sich so viel gerade nicht einwenden. Ganz gewiß ist für Viele die Beharrlichkeit nur eine äußere Gnade, so weit sie rein passiv ist. Aber selbst activ kann einmal ein Mensch unter günstigen äußeren Umständen ausharren. So wenn sein Eifer durch klösterliche Zucht, durch fortgesetzte Ermahnung und Belehrung, durch anregende Beispiele wachgehalten wird, wenn die Versuchungen ihn nicht zur Zeit der Erschlaffung, sondern der Wachsamkeit bestürmen u. s. w.

Aber jedenfalls will der heil. Thomas die Beharrlichkeit nicht rein von äußerer Leitung und äußerem Schutze Gottes abhängig machen. Denn der Anprall der Versuchungen, welcher nach ihm die Beharrlichkeit gefährdet, wird uns nicht immer erspart, sondern wir müssen die Versuchung oft auch wirklich bestehen; und da kann nur innere Erleuchtung und Stärkung uns helfen. So erklärt auch der heil. Thomas ausdrücklich den Schutz und die Leitung Gottes. Dieselbe soll nämlich die corruptio et infectio quantum ad carnem und die ignorantiae obscuritas in intellectu des gefallenen mit der Begierlichkeit behafteten Menschen heben: et ideo necesse est

nobis, ut a Deo *dirigamur* et *protegamur*, qui omnia *novit* et omnia *potest*[1]). Die eigentliche Leitung des Willens, wie sie Gott allein zukommt, besteht eben in innerer Erleuchtung und Stärkung; und diese versteht der heil. Thomas, wie wir oben sahen.

6. In der Summa c. gent. führt der heilige Lehrer noch folgenden Beweis aus.

Si sunt plura agentia successive, quorum scl. unum agat post actionem alterius, continuitas actionis istorum non potest causari ex aliquo uno istorum, quia nullum eorum semper agit; nec ex omnibus, quia non simul agunt. Unde oportet quod causetur ab aliquo superiori quod semper agat, sicut Philosophus probat (Phys. VIII, 49), quod continuitas generationis in animalibus causatur ab aliquo superiori sempiterno. Ponamus autem aliquem perseverantem in bono. In eo igitur sunt multi motus liberi arbitrii in bonum tendentes, sibi invicem succedentes usque ad finem. Hujus igitur continuationis boni, quod est perseverantia, non potest esse causa aliquis istorum motuum, quia nullus eorum semper durat; nec omnes simul, quia, cum non simul sint, non possunt simul aliquid causare. Relinquitur ergo quod ista continuatio causetur ab aliquo superiori. Indiget igitur homo auxilio superioris gratiae ad perseverandum in bono[2]).

Dagegen drängt sich aber sofort der Einwand auf: Damit eine stetige Reihe von Bewegungen oder Thätigkeiten hergestellt werde, braucht die vorausgehende nach Herstellung des folgenden durchaus nicht immer fortzudauern: es kann die erste Thätigkeit die zweite, diese die dritte u. s. w. verursachen. Thatsächlich erzeugt ein Thier das andere und stirbt ab, dieses ein drittes, welches an die Stelle des zweiten tritt u. s. w.

Allerdings bedarf die Beweisführung des Aristoteles und die des heil. Thomas einer näheren Erklärung, welche zugleich unsere obigen Ausführungen ergänzen kann. Vor allem ist festzuhalten, daß, wenn auch die philosophische Begründung, welche Aristoteles von seinem Satze gibt, nicht zutreffend sein sollte, doch die Beweisweisführung des heil. Thomas für die Gabe der Beharrlichkeit ihre volle Kraft behält. Thiere können wohl eines das andere in stetiger sicherer Reihenfolge erzeugen: nicht so sittliche Willensentschlüsse[3]).

1) 1. 2. q. 109. a. 9. — 2) L. 3. c. 155. 4. ratio.

3) Doch ist auch die Beweisführung des Aristoteles, richtig verstanden, nicht zu beanstanden. Wenn ernstlich von einer höheren Ursache abgesehen wird, welche die ununterbrochene Reihenfolge der Fortpflanzung festgesetzt hat, wenn also in der

Daß ein erster guter Vorsatz nicht im Stande ist, alle folgenden Schritte unseres Lebens auf dem Wege des Guten zu erhalten, ist einleuchtend und wurde oben näher dargelegt. Er dauert also virtuell nicht nothwendig fort, von einer wirklichen Fortdauer kann erst recht nicht die Rede sein. Es kann vielleicht eine habituale Stimmung oder Geneigtheit fortdauern; aber sie muß nicht fortdauern und wechselt, wie die Erfahrung lehrt, nur gar zu oft und gründlich.

Dahingegen könnte man meinen, es könne ein vorhergehender guter Entschluß den folgenden, dieser wieder einen dritten u. s. w. erzeugen.

Nun die abstracte Möglichkeit und bis zu einem Grade auch die Fähigkeit des Willens zu solchen Vorsätzen ist nicht zu leugnen. Diese Möglichkeit können wir dadurch noch mehr der Wirklichkeit nähern, daß wir recht kleine Zwischenräume zwischen den einzelnen guten Vorsätzen lassen. Die Vorsätze sind ja bekanntlich um so wirksamer, je kürzer die Zeit ist, auf die sie sich beziehen. Wir können diese Zwischenräume so zu sagen zum Verschwinden bringen, indem wir nur für den nächsten Augenblick uns das Gute vornehmen; wenn er gekommen ist, führen wir den unmittelbar vorher gefaßten Vorsatz aus und bereiten uns wieder auf den folgenden Augenblick vor u. s. w.

Aber eine solche sittliche Disciplin ist erstens in dieser Exactheit schon physisch unmöglich. Denn die Beschäftigungen des Lebens und die unvermeidlichen Zerstreuungen gestatten nicht, fortwährend von Augenblick zu Augenblick die guten Vorsätze zu wiederholen. Aber wenn wir auch zweitens die Kürze der Zwischenräume nicht so mathematisch exact bestimmen, so gehört schon zu einer so strengen Geistesaskese eine Wachsamkeit und Energie des Willens, deren die gewöhnlichen Menschen nicht fähig sind. Und wenn manche besser

Reihe der Zeugenden selbst der hinreichende Grund der ununterbrochenen fortgesetzten Zeugungen liegen soll, dann muß das frühere Glied wenigstens virtuell das folgende und alle weiteren in sich enthalten, oder es muß mit einer inneren Nothwendigkeit das folgende Glied gesetzt werden, wenn das vorhergehende gesetzt ist. Nun ist letzteres keineswegs der Fall, bei jedem Glied der Reihe kann die Zeugung aufhören, und hört manchmal auf. Also mußte das erste Glied die Ursache der ununterbrochenen Fortsetzung sein, es müßte selbst fortzeugen, oder wenigstens in seiner Kraft müßten alle folgenden Erzeugungen sich vollziehen. Nun zeugt es aber nur einmal, und da nicht mehr und nicht weniger als jedes einzelne der folgenden Glieder. Also liegt in ihm weder virtuell noch thatsächlich der Grund der fortgesetzten Fortpflanzung. Also ist sie auf ein Höheres zurückzuführen, das zum mindesten die Kraft haben muß, so viele Zeugungen zu bewirken, als thatsächlich vorhanden sind. Sie können aber nach Natureinrichtung ohne Ende fortgehen, also muß das höhere, ewige Princip sie bewirken oder doch bewirken können.

angelegte Naturen auch solcher angestrengten Aufmerksamkeit fähig wären, es steht nicht in ihrer Gewalt, auch für alle Zukunft sich derselben Sorgfalt zu vergewissern. Gerade eine solche peinliche Anstrengung würde über kurz oder lang Ueberdruß erregen und zur Erschlaffung des Willens führen.

So schließt also der heil. Thomas mit vollem Rechte aus der ununterbrochenen Stetigkeit der Tugendacte, welche zur Beharrlichkeit gehört, daß dieselben nicht der letzte Grund dieser Stetigkeit sein können.

7. Der letzte Beweis des heil. Thomas betrachtet die Sache vom höchsten Standpunkte aus, dem letzten Ziele, und geht auf die letzten und allgemeinsten Gründe für die Nothwendigkeit der Gnade der Beharrlichkeit zurück. Si sunt multa ordinata ad unum finem, totus ordo eorum, quousque pervenerint ad finem, est a primo agente dirigente in finem. In eo autem qui perseverat in bono sunt multi motus et multae actiones pertingentes ad unum finem. Oportet igitur quod totus ordo istorum motuum et actionum causetur a primo dirigente in finem. Ostensum est autem (c. 147) quod per auxilium divinae gratiae diriguntur in ultimum finem. Igitur per auxilium divinae gratiae est totus ordo et continuatio bonorum operum in eo qui perseverat in bono [1]).

In dem 147. Kapitel aber, auf welches verwiesen wird, beweist der Heilige die Nothwendigkeit der Gnade zur Erreichung des Endziels erstens aus der besonderen und höheren Führung, welche Gott dem vernünftigen Menschen gegenüber der unvernünftigen Creatur angedeihen lassen muß, zweitens aus der Uebernatürlichkeit des Zieles, drittens aus den zahlreichen Hindernissen, welche der Erreichung desselben entgegenstehen.

Nehmen wir dies Alles zusammen, so ergibt sich folgender Beweis für die Nothwendigkeit der Gnade der Beharrlichkeit. Derselbe gütige und weise Gott, der dem Menschen ein bestimmtes letztes Ziel vorsteckte, muß denselben auch wirksam zu demselben hinleiten, und der Hilfsbedürftigkeit desselben in dem Streben darnach mit seiner Hilfe entgegenkommen. Darum muß er zunächst die zur Erreichung des Zieles nothwendigen Kräfte verleihen, sodann aber auch die Bethätigung derselben von Anfang bis zu Ende durch seine Mitwirkung ermöglichen. Denn alle Bewegungen in der Schöpfung können nur durch den Einfluß der ersten Ursache erfolgen und ihr Ziel erreichen. Dies gilt für die natürliche und nicht minder oder noch

1) Ibid. rat. 5.

dringender für die übernatürliche Ordnung. Die erste Bewegung zum übernatürlichen Heil kann nur von der Gnade der Berufung kommen, aber auch alle weiteren Bethätigungen der übernatürlichen Fähigkeiten verlangen bis zum Ende der irdischen Laufbahn die übernatürliche Gnade. Indeß kann man diese Gnade nur ein auxilium generale nennen, die besondere Gnade der Beharrlichkeit beruht vielmehr auf den Hindernissen des Heils. Es handelt sich nämlich nicht blos darum, einzelne zusammenhangslose Heilswerke bis zum Ende des Lebens zu ermöglichen, sondern es muß vielmehr eine ganze Reihe von Handlungen, nämlich alle Werke unseres ganzen Lebens, so zusammengeordnet werden, daß dieselben durch ihr Zusammenwirken und gegenseitiges Ineinandergreifen mit unfehlbarer Sicherheit das letzte Ziel erreichen. Bei den unvernünftigen Wesen kann diese Zusammenordnung dadurch erreicht werden, daß sie in einem bestimmten Anfangszustande mit bestimmten Kräften und Gesetzen ausgerüstet, in eine solche gegenseitige Beziehung zu einander gesetzt werden, daß nach einem einmaligen Anstoße das ganze Naturgetriebe und jedes Glied derselben mit unfehlbarer Sicherheit sein bestimmtes Ziel erreicht.

Das Ziel der vernünftigen Wesen muß aber durch Freithätigkeit erreicht werden. Es ist nun dem freien Wesen natürlich, daß es sich in jedem Augenblick für die Erreichung des Zieles wie dagegen entscheiden kann; es ist, wie der heil. Thomas es ausdrückt, wesentlich für das Gute und das Böse indifferent. Ja noch mehr, im Zustande der gefallenen Natur ist der Mensch mehr zum Bösen als zum Guten geneigt, er findet in seiner Unwissenheit und Begierlichkeit die stärksten Hindernisse des Heils, die er ohne eine besondere, von der allgemeinen Mitwirkung und Gnade unterschiedene Hilfe nicht alle überwinden kann. Damit einem solchen Wesen die Erreichung des Zieles gesichert werde, muß die Hilfe Gottes stets bereit sein, um dem Falle, der in jedem Augenblicke möglich und in vielen mehr oder weniger unvermeidlich ist, zuvorzukommen, bezw. von demselben wieder aufzuhelfen. Ein freies Wesen kann einem nothwendig wirkenden Causalzusammenhang nicht wie die nothwendigen Ursachen überlassen werden, weil damit ganz evident die Erreichung des Zieles gefährdet wäre. Und da diese Defectibilität des Willens bis an das Ende des Lebens fortdauert, so muß die Hilfe Gottes bis zu Ende derselben das Gegengewicht halten.

8. Diese Ableitung der Nothwendigkeit des bonum perseverantiae aus metaphysischen Principien zeigt auch, welche Nothwen-

digkeit der Gnade der Beharrlichkeit zukommt: dieselbe ist keine blos moralische, sie ist eine metaphysische, aus dem Wesen des freien Willens und seiner Beziehungen zum letzten Ziele abgeleitet. Nicht blos für den schwachen gefallenen Menschen ist diese Gnade nothwendig, sie wäre auch für den Menschen im reinen Naturzustande nöthig gewesen, sie war auch dem unversehrten Menschen, ja auch den Engeln mit ihrer glänzenden reichlichen Ausstattung nothwendig. Gott kann überhaupt ein freies Wesen nicht sich selbst überlassen, er muß es stets in seiner Hand halten, damit die traurige Möglichkeit des Falles nicht zur Thatsache werde. Mag er einen Willen auch noch so sehr festigen, den Verstand noch so hell, scharf und durchdringend machen: die Möglichkeit des Falles bleibt bestehen; es liegt eben im Begriff des freien Willens, daß er nur durch die Anschauung Gottes oder die hypostatische Union innerlich im Guten gesichert werden könne. Dies behauptet der heil. Thomas auch ausdrücklich, wenn er erklärt, der Wille sei aus sich veränderlich (vertibilis) und nur im Jenseits könne diese Veränderlichkeit gehoben werden: Cum liberum arbitrium de se sit vertibile et hoc ei non tollatur per habitualem gratiam praesentis vitae: non subest potestati liberi arbitrii etiam per gratiam reparati, ut se immobiliter in bono statuat[1]).

Ferner erklärt er, nur durch eine wahre impeccabilitas könne die Gnade der Beharrlichkeit überflüssig gemacht werden; die Unmöglichkeit zu sündigen kommt aber aus sich keinem Geschöpfe, sondern nur Gott und dem Gottmenschen zu[2]).

9. Man möchte wohl dagegen die Schwierigkeit erheben, nach unseren Principien könne Gott gar Niemanden in der Gnade befestigen, selbst die seligste Jungfrau sei trotz ihrer vollständigen Tilgung des fomes peccati mit ihrer Gottesmutterschaft nicht innerlich unsündhaft gewesen. Und doch wird die confirmatio in gratia manchen auserwählten Heiligen, z. B. den Aposteln, nicht ohne Grund beigelegt. Der seligsten Jungfrau muß man selbst eine gewisse Impeccabilität zuschreiben, welche in der reichen inneren Gnadenausstattung und nicht lediglich in äußerer Leitung ihren Grund hat.

Aber die confirmatio in gratia besagt keine innere Unmöglichkeit des Gnadenverlustes, sondern nur eine thatsächliche oder sichere

1) 2. 2. q. 137. a. 4.

2) Aliter enim homo per actum liberi arbitrii non posset se facere perseverare, nisi se impeccabilem faceret. Hoc autem non cadit sub potestate liberi arbitrii. Qu. disp. de verit. 24.

Bewahrung vor demselben. Sie unterscheidet sich also von der Gnade der Beharrlichkeit nur dadurch, daß letztere die Möglichkeit eines vorübergehenden Gnadenverlustes nicht ausschließt, die confirmatio aber mit einem schweren Falle unvereinbar ist. Unter Umständen fallen beide zusammen, wenn nämlich die Gelegenheit zu einer Todsünde abgeschnitten ist. Es wird also die Befestigung in der Gnade ebenso wie die Beharrlichkeit durch actuale Gnadenhilfe und äußere Leitung, nicht lediglich durch innere Festigung des Willens bewirkt.

Dies trifft zum Theil auch bei der seligsten Jungfrau zu, welche zwar die reichlichste innere Ausstattung und innere Festigung in der Gnade besaß, welche einem Geschöpfe überhaupt zu Theil werden kann, aber um ihr Heil ganz sicher zu stellen, durfte auch sie Gott nicht ganz auf sich selbst stellen, mußte er auch sie in seiner Hand behalten.

10. Es möchte schließlich auffallend erscheinen, daß sich Niemand die Beharrlichkeit verdienen kann, da der Gerechte doch weit Größeres, nämlich die Vermehrung der heiligmachenden Gnade und damit die Seligkeit selbst sich verdienen kann. Denn auch der diesseitige Gnadenstand ist ein so hohes Gut, daß die Vermehrung desselben auch nur um einen Grad weit mehr werth ist, als jede actuelle Gnade oder jede Summe derselben und noch mehr als eine blos äußere Leitung Gottes, welche manchmal zur Beharrlichkeit ausreicht.

Dagegen ist zu erinnern, daß es ja nicht schlechthin unmöglich ist, die Beharrlichkeit zu verdienen, sondern daß nur ein meritum de condigno in Bezug auf dieselbe nicht erworben werden kann. Und dies ist nach dem Gesagten ganz selbstverständlich. Denn der Werth der Belohnung hat ja allerdings Einfluß auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Verdienstes; das verdienstliche Werk muß mit der Belohnung in Proportion stehen: dies gilt für das meritum de congruo und de condigno. Weil nun die Werke, im Stande der Gnade verrichtet, übernatürlichen Werth haben, so können wir durch sie übernatürliche Gnaden, actuale wie habituale, verdienen. Bei dem Verdienste kommt es aber sodann auch auf den Anspruch an, den man auf die Belohnung erwirbt. Nun unterscheiden sich aber meritum de condigno und de congruo gerade darin, daß ersteres in einem Rechtsanspruch, der zum mindesten die Verheißung Gottes voraussetzt, begründet ist, letzteres aber sich blos auf die Güte Gottes stützt. Nun haben wir allerdings die Verheißung Gottes, daß er unsere guten Werke durch die Seligkeit und Vermehrung der

Glückseligkeit (und also in diesem Leben durch Vermehrung des Gnadenstandes) belohnen will, für die Beharrlichkeit haben wir aber eine solche Verheißung nicht, im Gegentheil sollen wir bis an unser Ende beten und unter Furcht und Zittern unser Heil wirken.

Man könnte also nur fragen: Warum hat Gott den guten Werken der Gerechten nicht jenen unfehlbaren Anspruch auf Beharrlichkeit *verheißen* wollen, da sie doch unfehlbaren Anspruch auf die Seligkeit geben? Und da kann man nur eine hohe Weisheit und Güte Gottes darin bewundern; ja man kann sagen: Gott konnte gar keine andere Anordnung treffen. Denn was den Anspruch auf die Vermehrung der Gnade und Glorie anlangt, so beruht derselbe mehr auf einer inneren Nothwendigkeit, als auf einer positiven Verheißung, welche Gott den guten Werken der Gerechten hätte geben müssen. Denn durch jedes gute Werk werden die Gerechten Gott wohlgefälliger, innigere Freunde Gottes. Die Gottgefälligkeit und Freundschaft Gottes hat aber in der übernatürlichen Ordnung ihr Fundament, ihre Norm und ihr Maß in der heiligmachenden Gnade. Einer jeden Vermehrung der Gottgefälligkeit muß also hier eine Vermehrung der Gnade entsprechen.

Das gerade Gegentheil findet bei der Beharrlichkeit statt: es besteht kein nothwendiger Zusammenhang zwischen dem früheren guten Leben und seiner Fortsetzung, sondern in jedem Augenblicke kann er durch den wesentlich wandelbaren Willen unterbrochen werden. Gott muß auch nicht nothwendig einen solchen Zusammenhang herstellen, sondern aus den weisesten Gründen hat er uns eine solche Sicherheit nicht geben wollen. Wenn wir stets von Gott unsere Beharrlichkeit erwarten und erflehen müssen, so spornt dies mächtig unseren Eifer, unsere Wachsamkeit an, erhält uns in der Demuth u. s. w. Es ist viel besser für das Kind, wenn ihm der Vater sein Vermögen nicht auf einmal zutheilt, sondern täglich den nöthigen Unterhalt nur in Anbetracht seines Eifers, seiner Anstrengung und seiner Bitte ihm zumißt. Daß wir durch jedes gute Werk unsere jenseitige Belohnung mit unfehlbarer Sicherheit vermehren können, ist ein mächtiger Sporn zum Eifer, während die Sicherheit der Beharrlichkeit nach einigen Tugendacten zur Nachlässigkeit verleiten müßte. Man sage nicht, mit der Gabe der Beharrlichkeit sei ja die Erkaltung des Eifers ausgeschlossen, und folglich die Nachtheile, die wir in Aussicht stellen, nicht zu befürchten. Allerdings müßte durch die Gnade Gottes die Erkaltung des Eifers ausgeschlossen, der Eifer immer von neuem angefacht werden u. s. w., wenn

der Gerechte strengen Anspruch auf die Beharrlichkeit haben könnte. Aber ein solches Ansinnen kann man eben an Gott nicht stellen. Man kann nicht von Gott verlangen, sich so vom Menschen abhängig zu machen, daß, je mehr derselbe der Trägheit verfallen will, je weniger guten Willen er zeigt, Gott um so stärkere und reichlichere Gnaden geben müsse. In diese Nothwendigkeit würde aber Gott versetzt, wenn der Mensch die Versicherung hätte, durch seine früheren guten Werke habe er Anspruch auf die Ausdauer. Denn die Nachlässigkeit wäre die psychologisch und moralisch nothwendige Folge davon, welche nur dadurch beseitigt werden könnte, daß Gott sich sozusagen zum gefügigen Sklaven des menschlichen Willens machte.

11. Es ließe sich freilich noch eine andere Sicherung des Heiles denken, ohne daß man Gott zu jener fortgesetzten Nachgiebigkeit gegen die Launen des menschlichen Willens zu zwingen brauchte, und dieselbe wird thatsächlich vom Protestantismus behauptet. Unser Heil hängt gar nicht von unseren Anstrengungen ab, sondern ist durch den Kreuzestod Christi ein für alle Mal gesichert, nicht blos möglich, sondern auch wirklich.

Aber diese Heilsversicherung widerspricht dem Glauben, der Vernunft und der Erfahrung. A. Harnack gibt ersteres unumwunden zu, wenn er behauptet, die Sicherheit des Heiles, das eigentliche und fundamentale Problem der Religion, sei der Kirche bis auf Luther gar nicht einmal zum Bewußtsein gekommen. Ja freilich die Kirche hat, gestützt auf die klarsten Stellen der heiligen Schrift, immer den Gläubigen eingeschärft, keine falsche Vermessenheit zu haben, sondern mit Furcht und Zittern ihr Heil zu wirken. Und wenn schon die Möglichkeit, die Beharrlichkeit nach Gerechtigkeit zu verdienen, das ernste Streben der Christen sehr beeinträchtigen würde, dann muß die Proclamation der Nutzlosigkeit guter Werke geradezu zum Libertinismus führen.

Es ist ja auch sonnenklar, daß der Kreuzestod Christi unser Heil ohne unsere Mitwirkung nicht gesichert hat. Denn es gibt eine große Menge von Menschen, welche auch jenes Minimum, was Luther verlangt, um den Kreuzestod Christi sich anzueignen, nämlich den Glauben, nicht haben, und wieder sehr Viele, welche den Glauben wieder verlieren. Jedenfalls kann Niemand behaupten, daß von den Protestanten Keiner verloren gehe, daß alle bis zum Ende im seligmachenden Glauben verblieben. Bei der Möglichkeit aber, den Glauben zu verlieren oder überhaupt verloren zu gehen,

kann eine vollständige Sicherheit in Bezug auf das Heil nicht bestehen; Niemand kann wissen, ob er zu der Zahl der Gerechtfertigten, der Ausharrenden, der Prädestinirten gehört.

Und wenn man dagegen erklärt: Ich brauche blos zu glauben, und das Heil ist mir sicher, so gilt davon dasselbe, wie von der Sicherung des Heils nach katholischen Principien. Denn es gibt keine wesentlich größere Sicherheit für die Beharrlichkeit im Glauben als für die Ausdauer im Gebete. Man kann höchstens eine etwas stärkere Zuversicht haben, in diesem einen Punkte auszuharren, als in einem eifrigen, tugendhaften Leben.

Unter einer anderen Rücksicht ist aber das Heil sicherer nach katholischer Auffassung. Denn nach den Reformatoren vermag der Mensch ohne Glauben vor der Rechtfertigung gar nichts in der Heilsangelegenheit; folglich ist er nach Verlust des Glaubens in schwerer Gefahr, für immer verloren zu sein, alle seine vorausgehenden Anstrengungen sind völlig nutzlos. Und so kann kein Protestant ein gegründetes Vertrauen auf sein Heil haben, von einer Heilsgewißheit kann dort keine Rede sein, sein Vertrauen ist also, wie das Concil von Trient sagt, falsche Vermessenheit. Dagegen kann, wie dasselbe Concil lehrt, der Katholik die festeste Ueberzeugung haben, daß die Güte Gottes ihm nie fehlen werde, daß, wenn er nicht Gott erst verläßt, er von ihm nicht verlassen wird. Ein fortgesetztes treues Mitwirken wird uns auch für die Zukunft der Hilfe Gottes würdig machen; nach manchen Theologen können wir uns im Stande der Gnade sogar die zukünftige Bekehrung nach einem Falle verdienen.

Drittes Kapitel.

Die Grenzen der Nothwendigkeit der Gnade.

§. 405.

Die reformatorisch-jansenistischen Uebertreibungen der Nothwendigkeit der Gnade.

1. In den pelagianischen und semipelagianischen Streitigkeiten war von den Vorkämpfern der katholischen Lehre und selbst von den Concilien und Päpsten die Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade so stark betont worden, daß daraus nicht ohne einen Schein von Wahrheit die völlige Unfähigkeit der menschlichen Natur zu allem Guten und die vollständige Unfreiheit des menschlichen Willens gefolgert werden konnte. Und diese Folgerungen sind wirklich gezogen worden von den Reformatoren und später in etwas milderer Form von den Jansenisten.

2. Man muß aber nicht glauben, daß jene altkirchliche Lehre die eigentliche Veranlassung zu diesen Uebertreibungen war; dieselbe wurde nachträglich als Aushängeschild benutzt, um tiefer liegende häretische Anschauungen und Gemüthsstimmungen zu rechtfertigen. Bei Luther liegt dieser Sachverhalt klar zu Tage. Um für sein zerrissenes Innere Beruhigung zu finden, also um einen krankhaften Seelenzustand gründlich zu heilen, klammerte er sich krampfhaft an die Allgewalt der Gnade Christi. Er ließ die menschliche Natur durch die Erbsünde vollständig verderbt, den Willen ganz unfrei sein, um der Einwirkung der Gnade alles in der Angelegenheit des Heiles zuschreiben zu können. Um eine so construirte Rechtfertigungslehre nun plausibel zu machen, mußte die Gnadenlehre des heil. Paulus und des heil. Augustinus ihre Dienste leisten. Insbesondere kamen ihm die starken Ausdrücke des heil. Augustinus, welche er in der Hitze des Kampfes gegen die Leugner der Gnade gebraucht hatte, sehr gelegen.

3. Die Jansenisten sind wohl directer auf den heil. Augustinus zurückgegangen; aber auch bei ihnen lag die Veranlassung zu

ihrer überspannten Gnadenlehre tiefer; häretische Anwandlungen: Unzufriedenheit mit der Organisation der Kirche und mit der kirchlichen Disciplin, mit der Verwaltung der Gnadenmittel, sollten durch altkirchliche Praxis und Lehre gedeckt werden. Wenn sie aber auch mit mehr Schein sich auf die Gnadenlehre des heil. Augustinus berufen konnten, weil sie immerhin der kirchlichen Lehre näher standen, als die Reformatoren, so sind doch ihre Irrthümer principiell von denen der Reformatoren nicht verschieden.

4. Nach letzteren ist der Mensch durch die Erbsünde wurzelhaft verdorben, so daß aus dieser bösen Wurzel nur sündhafte Schößlinge aufsprießen können. Der Verstand ist für das Göttliche vollständig verdunkelt, der Wille nicht blos unfrei, sondern stets auf das Böse gerichtet; denn es gibt auch Sünde ohne Freiheit. Luther lehrte nicht blos ein servum arbitrium, sondern der Mensch ist in Wahrheit „ein Sklave, Sohn und Ebenbild des Teufels". Darum kann auch die Gnade des Menschen nicht innerlich umgestalten. Bei der Rechtfertigung kann der Mensch sich nur passiv verhalten; die Synergisten (Melanchthon) gaben eine semipelagianische Mitwirkung (facultas naturalis applicandi se ad gratiam) zu. Nach der späteren Concordienformel aber verhält sich der Mensch bei der Wiedergeburt noch weniger activ wie bei der natürlichen Geburt. Nach den Calvinisten dauert die Unfreiheit auch nach der Rechtfertigung fort, und Gott allein ist der Urheber des Guten wie des Bösen. Aber auch nach den Lutheranern dauert die Sündhaftigkeit fort: das Aufschießen der giftigen Schößlinge aus der giftigen Wurzel kann auch von der Gnade nicht verhindert werden; sie werden nur dem Glaubenden nicht angerechnet. Die späteren Lutheraner gaben meistens die Freiheit wenigstens nach der Rechtfertigung zu, und modificiren die innere Verderbtheit des Gerechten dahin, daß sie katholisirend nur die vollkommene Erfüllung der Gebote Gottes, namentlich der Liebe Gottes über alles und die Vermeidung auch jeder unordentlichen Begierde für unmöglich erklären; denn, sagen sie, was nicht aus reiner Gottesliebe geschieht, entspringt der Selbstsucht, die stets Sünde ist.

Gegenwärtig schämen sich freilich die protestantischen Theologen der alten crassen Gnadenlehre der Reformatoren. Sogar der Wortführer der lutherischen conservativen Partei in Norwegen, Dr. Krogh-Tonning, erklärt öffentlich, ohne Widerspruch zu finden, daß die Lutheraner durch eine „stille Reformation" die wesentliche Lehre der Reformatoren aufgegeben und zur Gnadenlehre der katholischen Kirche zurückgekehrt sind.

5. Mit Luther stimmt Bajus vollständig darin überein, daß durch die Sünde Adams alle Fähigkeit zum Guten und die Wahlfreiheit verloren worden sei, und trotzdem alle Handlungen des Ungerechtfertigten Sünde seien. Denn die vollkommene Liebe, außer der es nur sündhafte Begierlichkeit gibt, ist zu jedem guten Werke durchaus nothwendig. Durch die Rechtfertigung wird der Mensch zwar sittlich frei, aber alle Gebote kann er nicht erfüllen; denn es bleiben die Regungen der Sinnlichkeit, welche wirkliche Sünden sind; die kleinsten Sünden kann der Mensch nicht alle vermeiden; alle Sünden sind aber Todsünden.

6. Jansenius hat in einigen Punkten die Lehre des Bajus gemildert, indem er außer der caritas dominans eine anfängliche Liebe annahm, welche von der cupiditas dominans zu jener hinüberführe. Aber die Liebe (Gnade) nöthigt ebenso zum Guten wie die Begierlichkeit zur Sünde. Eine Art Freiheit zum Sündigen suchte er freilich zu retten, indem er erklärte, die Regungen der Sinnlichkeit seien in causa gewollt, nämlich in der freiwilligen Sünde unseres Stammvaters, aus welcher die Begierlichkeit folgte. Ueberlegung verlangt er zwar zur Sünde, aber keine solche, welche eine freie Wahl im Gefolge hat. Die Hauptpunkte seines Systems sind in den berüchtigten fünf von Innocenz X. 1653 in der Bulle Cum occassione verurtheilten Sätzen enthalten.

1. Aliqua Dei praecepta hominibus justis volentibus et conantibus secundum praesentes quas habent vires sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant. Declarata et damnata uti temeraria, impia, blasphema, anathemate damnanda et haeretica. 2. Interiori gratiae in statu naturae lapsae numquam resistitur. Declarata et damnata uti haeretica. 3. Ad merendum et demerandum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. Declarata et damnata uti haeretica. 4. Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei, et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare. Declarata et damnata uti falsa et haeretica. 5. Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse. Declarata et damnata uti falsa, temeraria, scandalosa et, intellecta eo sensu, ut Christus pro salute dumtaxat praedestinatorum mortuus sit, impia, blasphema, contumeliosa, divinae pietati derogans et haeretica.

In letzterer Proposition wurde die specifisch calvinistische Seite der Jansenistischen Gnadenlehre verurtheilt.

7. Quesnell trug in populärer Form die jansenistischen Irrthümer, aber mit noch stärkerer Annäherung an die Reformatoren vor. Er wurde von Clemens XI. 1713 durch die Bulle Unigenitus, sowie die Synode von Pistoja, welche auch in der Gnadenlehre, indem sie die Schriften von Quesnell empfahl, die jansenistischen Irrthümer auffrischte, durch die Bulle Auctorem fidei von Pius VI. im Jahre 1794 verurtheilt.

8. Wie aus dieser kurzen Darlegung der reformatorisch-jansenistischen Irrthümer in Betreff der Nothwendigkeit der Gnade ersichtlich ist, beruhen sie zumeist auf einer irrigen Auffassung vom Urstande des Menschen und den Folgen der Erbsünde. Da dieselben aber schon früher widerlegt sind, indem die Uebernatürlichkeit der intellectuellen und moralischen Ausstattung Adams dargethan, die Möglichkeit eines status naturae purae erwiesen und somit die substantielle und wesentliche Fortdauer der menschlichen Natur auch nach dem Sündenfalle hier als bewiesen angesehen werden kann, so ist damit jenen übertriebenen Auffassungen von der Nothwendigkeit der Gnade der Boden entzogen. Doch wollen wir die Folgen der Erbsünde nach dieser Seite hin noch einmal specieller in's Auge fassen.

Desgleichen ist insbesondere auch bereits mit dem Nachweis einer rein natürlichen Gotteserkenntniß[1]) festgestellt, daß die menschliche Vernunft durch die Erbsünde nicht in dem Grade verdunkelt worden ist, daß sie einer wahren religiösen Erkenntniß unfähig wäre. Allerdings handelt es sich dort hauptsächlich darum, zu zeigen, daß die Vernunft keiner Offenbarung, keiner angeborenen Idee, keiner Anschauung Gottes bedürfe, um dessen Dasein und seine Eigenschaften zu erkennen. Aber wenn man die Beweise für die Zulänglichkeit der Vernunft genauer prüft, so findet man, daß sie nicht nur ein objectiv übernatürliches Erkenntnißmittel bis zu einem gewissen Grade überflüssig erscheinen lassen, sondern daß auch eine reichlichere übernatürliche Unterstützung der Vernunft, jedenfalls eine habituale Erleuchtung derselben durch die heiligmachende Gnade zum Zwecke religiöser Erkenntniß nicht nothwendig ist.

---

1) Dritter Band, S. 22—152.

§. 406.

Die Vernunft des gefallenen Menschen ist nicht für alle religiöse Erkenntniß unfähig.

1. Von den Menschen überhaupt, vom gefallenen Menschen, nicht von Christen, Gläubigen, Getauften spricht die heilige Schrift und sprechen die Väter, wenn sie eine Erkenntniß Gottes und seiner Größe aus den Geschöpfen für möglich, ja leicht und nothwendig erklären. Den Heiden, den stolzen heidnischen Philosophen, also Sündern, wird der Vorwurf gemacht, daß sie denjenigen, den sie nicht ignoriren können, nicht aus seinen Werken erkannt haben. Das Buch der Weisheit insbesondere gibt den Gang genau an, auf welchem die menschliche Vernunft durch Schließen und Analogie zu Gott und seinem Wesen aufsteigen kann. Nicht nur wird dabei der Stand der Gnade nicht vorausgesetzt, sondern man kann nicht einmal dabei an eine übernatürliche oder auch nur natürliche Beihilfe Gottes denken. Die menschliche Vernunft muß, wenn sie nicht ihrer Natur widersprechen will (φύσει μάταιοι), zur Gotteserkenntniß gelangen[1]). Noch leichter hätten die Heiden zu Gott emporsteigen können, als daß sie die Welt erforschten[2]).

2. Durch letztere Bemerkung wird so recht einleuchtend die völlige Inconsequenz der reformatorischen Irrlehre charakterisirt. Wenn der Mensch noch so viel Vernunft hat, um allerlei weltliche Künste zu treiben und Wissenschaften zu pflegen, die erstaunlichsten Erfindungen und Entdeckungen auf allen Gebieten zu machen, sollte er nicht auch einige Erkenntniß von Gott und seinen Eigenschaften sich erwerben können! Dasselbe Schlußverfahren, welches von den natürlichen Erscheinungen auf deren Ursachen in der Natur führt, muß auch den Menschen von der Existenz der Welt und ihrer Beschaffenheit zu Gott führen. Im Grunde ist, wie das Buch der Weisheit ganz richtig bemerkt, letzteres leichter und dringender als ersteres. Denn die Erkenntniß der speciellen Ursachen der Naturprocesse verlangt Zeit und Studium; aber daß eine erste Ursache für Alles, eine intelligente Ursache für die Zweckmäßigkeit und erstaunliche Ordnung der Welt gefordert werden muß, ist unmittelbar einleuchtend. Dies kann auch dem Verstande des Sünders und des Ungläubigen nicht verborgen bleiben, wenn sie nicht, wie der Apostel Paulus sagt, „die Wahrheit Gottes in Ungerechtigkeit niederhalten," .. „so daß sie keine Entschuldigung haben. Denn nachdem sie Gott erkannt, haben sie ihn nicht als

1) Weish. 13, 1. — 2) Ebend. V. 9.

Gott verherrlicht . . . Sie hielten sich für Weise, sind aber Thoren geworden [1])."

Das sind schwere Vorwürfe, welche der heil. Paulus nicht den Gerechtfertigten oder Gläubigen, sondern natürlichen Menschen, Heiden macht; dieselben wären aber durchaus ungerecht, wenn es so schwer oder gar unmöglich wäre, ohne Glauben und Gnade Gott zu erkennen.

3. In der That ist nicht nur für die natürliche Vernunft die abstracte Möglichkeit gegeben, Gott zu erkennen, also religiöse Erkenntnisse sich zu erwerben, sondern es liegt im Menschen ein starker Drang, eine gewisse Nöthigung zur Gotteserkenntniß. Denn der Anblick der zweckmäßigen Ordnung und Harmonie der Welt drängt sich ihm von selbst auf. Es liegt aber auch im Menschen ein unüberwindlicher Trieb, nach der Ursache, dem Woher? Wozu? zu fragen. Er kennt aber keine andere Ursache von Ordnung, als Vernunft. Also muß er eine solche für die Weltordnung fordern. Damit ist aber der Gottesbegriff gegeben [2]).

Mit Recht wurden also von der Kirche die Sätze Quesnell's verurtheilt: Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo: et sine gratia non producit nisi praesumtionem, vanitatem et oppositionem ad ipsum Deum, loco affectuum adorationis gratitudinis et amoris. Prop. 41.

Quid aliud esse possumus nisi tenebrae, nisi aberratio et nisi peccatum, sine fidei lumine, sine Christo et sine caritate? Prop. 48.

4. Den Reformatoren gegenüber können wir aber noch hervorheben, daß der ungläubige Sünder jenen Vernunftproceß gar nicht selbständig anzustellen braucht. Wir haben ja die Uroffenbarung, die mosaische und christliche Offenbarung, von der wir über Gott belehrt werden; mit Hilfe derselben können wir noch leichter zur Erkenntniß Gottes kommen. Wenn wir dieselbe selbst noch nicht als wahr erkannt haben, was allerdings ohne vorausgehende Gotteserkenntniß meist nicht möglich ist, so muß sie doch anregen und veranlassen, über uns und die Welt, über die Berechtigung und die Wahrheit der Religion, vor allem des Glaubens an Gottes Dasein nachzudenken. Es bedarf also gewiß nicht des eigentlichen christlichen Glaubens, noch weniger der Rechtfertigung, um religiöse Erkennt-

1) Röm. 1, 18 ff.

2) Vgl. Apologetik, I. Bd., S. 123 ff. Theodicee, S. 3 ff.

nisse zu erwerben: die Vernunft kann durch ihre eigene Kraft, durch ihre inneren Anlagen und Triebe zu religiöser Erkenntniß gelangen.

5. Umgekehrt ist der von den Reformatoren bezeichnete Weg, auf welchem die aus sich für Göttliches ganz verdunkelte Vernunft zu religiöser Erkenntniß gelangen soll, durchaus ungangbar, er ist überhaupt kein Weg. Jede Fähigkeit der Vernunft zu religiöser Erkenntniß soll erst durch die Wiedergeburt in der Rechtfertigung ermöglicht werden. Die Rechtfertigung ist aber nur möglich durch den Glauben. Nun ist es aber der Vernunft absolut unmöglich, zu glauben, ohne daß sie Gründe dafür hat. Diese Gründe lassen sich aber zurückführen auf die Wahrhaftigkeit Gottes und die Thatsache der Offenbarung. Die Wahrhaftigkeit Gottes kann nur durch religiöse Erkenntniß erfaßt werden. Letztere aber kann man nicht glauben, wenn man sie nicht durch göttliche Siegel beglaubigt erkennt. Dies setzt aber wieder eine ganze Reihe religiöser Erkenntnisse voraus: man muß wissen, daß Gott es ist, der ein Wunder zur Bestätigung der Offenbarung gewirkt hat, daß er damit die Offenbarung beglaubigen will und beglaubigt u. s. w.

Also setzt die durch die Rechtfertigung und den Glauben zu erreichende religiöse Erkenntniß diese schon in vielfacher Weise voraus: was einen offenbaren Cirkelschluß einschließt. Oder: wenn der ungläubige Sünder aller religiösen Erkenntniß unfähig ist, dann kann er sie auch durch die Rechtfertigung und den Glauben nicht erlangen.

§. 407.

Der gefallene Mensch besitzt noch die Willensfreiheit.

Dieser Satz stellt nicht nur eine Erfahrungs- und Vernunftwahrheit dar, sondern ist kirchliches, vom Concil von Trient gegen die Reformatoren definirtes Dogma: Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in ecclesiam, anathema sit[1]).

I. Ist nach dem Gesagten die Vernunft des gefallenen Menschen noch übersinnlicher, auch religiöser Erkenntniß fähig, so ist ihr auch das freie Wahlvermögen geblieben.

1. Denn die Freiheit ist eine psychologisch nothwendige Folge der Universalerkenntniß der Vernunft. Ein Wesen, dessen Erkenntniß nicht

1) Sess. VI. can. 5.

auf bestimmte Güter, etwa sinnliche Güter eingeengt ist, sondern welches das Sein und Gute im allgemeinen erkennt, vermag jedes specielle Gut von blos endlichem Werthe, welches sich seinem Willen darstellt, mit Rücksicht auf ein anderes erkanntes Gut auch nicht zu wollen, es kann an jedem endlichen Gute eine Schattenseite, ein Uebel entdecken, und braucht sich also von keinem Objecte mit Nothwendigkeit bezwingen zu lassen. Der hauptsächlichste Beweis für die menschliche Freiheit wird ja von der Philosophie gerade aus seiner Vernunfterkenntniß geführt[1]).

So, sehr klar und überzeugend, der heil. Thomas: Homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quaedam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta. Judicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat; et simile est de quolibet judicio brutorum animalium. Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis: ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis (i. e. mere probabilibus) syllogismis et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est[2]).

Noch eingehender weist er nach, daß kein einziges endliches Gut, welches dem Willen von der Vernunft vorgehalten werden kann, denselben nöthigt, eben darum, weil die Vernunfterkenntniß in einem jeden solchen Gute auch ein Uebel, einen Mangel auffinden kann, und so dasselbe auch nicht wollen kann.

Voluntas movetur dupliciter uno modo quantum ad exercitium actus, alio modo quantum ad specificationem actus, quae est ex

---

1) Vgl. des Verfassers Schrift: Die Willensfreiheit. 1893. S. 26 ff.
2) 1. q. 83. a. 1.

objecto. Primo ergo modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur; potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cujuslibet potentiae a suo objecto consideranda est ratio, per quam objectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis: unde si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat: quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui, quod non omnibus modis esset coloratum in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret; posset enim intendere in ipsum ex ea parte, qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum, quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes[1]).

---

1) 1. 2. q. 10. a. 3. Ausführlicher in den Quaest. disputatae: Primo considerandum est, quod sicut in aliis rebus est aliquod principium propriorum actuum ita etiam in hominibus. Hoc autem activum sive motivum principium in hominibus proprie est intellectus et voluntas, ut dicitur in 3. de Anima. Quod quidem principium partim convenit cum principio activo in rebus naturalibus, partim ab eo differt. Convenit quidem, quia sicut in rebus naturalibus invenitur forma, quae est principium actionis et inclinatio consequens formam, quae dicitur appetitus naturalis, ex quibus sequitur actio: ita in homine invenitur forma intellectiva et inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio. Sed in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma individuata per materiam, unde et inclinatio ipsam consequens est deter-

2. Aber auch alle anderen philosophischen Beweise für die Wahlfreiheit beweisen nicht blos für den gläubigen, gerechtfertigten Menschen, sondern für jeden Menschen, auch für den Sünder und Glaubenslosen.

Wenn man z. B. aus dem Bewußtsein der Freiheit deren Existenz nachweist, so hat ja auch der Sünder bei seinen Willensentscheidungen das innere Gefühl, daß er nicht zum Handeln determinirt ist, daß er auch anders handeln könne, daß er seine Entscheidung zurücknehmen kann, daß er für dieselbe verantwortlich, und wenn sie schlecht, strafbar ist. Auch ihm macht das Gewissen Vorwürfe, wenn er schlecht gehandelt; auch ihn halten alle Menschen des Tadels und der Strafe, oder, wenn er gut gehandelt hat, des Lobes und der Belohnung würdig. Dies Alles setzt aber die Wahlfreiheit voraus, ohne die es keine Verantwortlichkeit, keine Schuld, keine Strafwürdigkeit geben kann [1]).

3. Der heil. Paulus findet gerade die heidnischen Philosophen, also ungläubige und wie er ausführt, enorme Sünder, unentschuldbar dafür, daß sie Gott nicht verherrlicht, wie sie ihn erkannt; als Strafe für diese Schuld sieht er die abscheulichen und unnatürlichen Laster derselben an [2]). Auch sie werden im Gerichte Gottes schuldig befunden werden, „indem ihre Gedanken sich gegenseitig anklagen oder vertheidigen" [3]). Die Stimme eines guten oder bösen Gewissens hat ja nur einen Sinn, wenn der Mensch die gute oder schlechte That in seiner Gewalt hatte. Steht ihm die Wahl nicht frei, dann hat das Gewissen weder Grund zu loben, noch zu tadeln.

II. Es ist von besonderem Interesse, etwas näher zu untersuchen, wie sich die neuere protestantische Theologie zur Frage über die Wahlfreiheit stellt.

Man hat neuerdings behauptet, es seien nur noch die Theologen und Juristen, welche an die Freiheit des Willens glaubten,

---

minata ad unum; sed forma intellecta est universalis, sub qua multa possunt comprehendi; unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est, quod adaequat potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa, sicut si artifex concipiat formam domus in universali, sub qua comprehenduntur diversae figurae domus, potest voluntas ejus inclinari ad hoc, quod faciat domum quadratam vel rotundam vel alterius figurae..... De malo q. 6. a. 1.

1) Die Willensfreiheit. S. 30 ff.

2) Röm. 1, 18—32. — 3) Ebd. V. 15.

und die neueste Literatur über Determinismus und Indeterminismus bestätigt bis zu einem gewissen Punkte allerdings jene siegesfreudige Aeußerung. Ja, man kann noch weiter gehen: es gibt jetzt sogar Juristen, welche mit der Lombroso'schen Verbrechertheorie liebäugeln und auf deren Grundlage eine völlige Umgestaltung des Strafrechtes fordern, d. h. das Verbrechen als nothwendige Naturerscheinung zu behandeln verlangen. Und es gibt selbst Theologen, freilich nur außerkirchliche, welche mit den materialistischen und pantheistischen Deterministen gemeinsame Sache machen, denselben durch Gründe, welche dem religiösen Gebiete entnommen sind, in die Hände zu arbeiten sich nicht scheuen.

Aber verschwindend klein ist immerhin diese Zahl deterministischer Juristen und Theologen; wenigstens berichtet einer der letztern, der lutherische Pastor Waldemar Meyer, daß seine Leugnung der Freiheit allgemeinen Widerspruch bei seinen Amtsbrüdern fand. Diese allgemeine Anerkennung der Willensfreiheit in der protestantischen Theologie hat um so mehr Bedeutung, als dieselbe einen directen Widerspruch gegen das servum arbitrium Luthers und die absolute Prädestination Calvins bezeichnet. Die zwingende Evidenz der Thatsachen hat bewirkt, von der absoluten Autorität der Reformatoren hierin abzugehen.

Juristen und Theologen stehen zu sehr im wirklichen Leben, als daß sie eine das ganze menschliche Thun beherrschende Thatsache so einseitig und verblendet übersehen könnten, wie Philosophen, welche ihre Systeme in ihrer Studirstube fabriziren und die handgreiflichen Absurditäten, welche aus ihren aprioristischen Aufstellungen für das Leben folgen, nicht beachten. Alle richterliche, insbesondere kriminalrechtliche, vor allem alle seelsorgerliche Thätigkeit wäre ohne Willensfreiheit rein unmöglich.

Wenn wir also blos durch die Anhängerschaft des Determinismus und Indeterminismus die Berechtigung der einen oder der anderen Annahme entscheiden wollten, die Theologen und Juristen würden durch ihre Qualität die größte Zahl der aprioristischen Deterministen aufwiegen.

Allerdings muß es im höchsten Grade befremden, wie auch nur einzelne Theologen die Willensfreiheit und zwar auf Grund religiöser — ja selbst specifisch christlicher Motive leugnen können; und es dürfte keine uninteressante Untersuchung sein, diesen neuesten Bestrebungen auf dem Gebiete der protestantischen Theologie etwas nachzugehen. Bereits ist freilich die protestantische Theologie in

ihrer consequentesten Entwickelung bei der Leugnung eines persönlichen Gottes angelangt; und daß der Monismus keine Freiheit, auch keine menschliche zugeben kann, ist ja bekannt. Mit solchen „Theologen" wollen wir uns hier nicht befassen, sondern wir haben gläubige Christen vor Augen. Als besonders charakteristisch für unsere Frage erscheinen uns zwei Theologen: Waldemar Meyer und Gustav Hüpeden, von denen, nach ihren Landeskirchen zu schließen, der erste Lutheraner, der andere Calvinist zu sein scheint.

1. W. Meyer charakterisirt seinen Standpunkt in der Einleitung seiner Monographie über die Willensfreiheit[1]) mit aller Klarheit und Entschiedenheit.

„Wir werden . . . näher darauf zu sprechen kommen, in welcher Beziehung wirklich die Wahlfreiheit des menschlichen Willens als ein Kleinod betrachtet wird, das man gegen alle Angriffe eines sittengefährlichen Determinismus unbedingt vertheidigen und behaupten müsse. Vorläufig genüge die Versicherung, daß die vorliegende Arbeit eben den Beweis liefern soll, wie es nicht blos rein wissenschaftlich nothwendig ist, der Wahlfreiheit des menschlichen Willens ein völliges Valet zu geben, sondern wie dieses Valet sich auch mit dem christlich gläubigen Standpunkte vollkommen verträgt, ja, wie es auch, abgesehen von allen anderen Gründen, von diesem Standpunkte erst recht gefordert wird, und zwar ohne uns etwa die unerträglichen Härten des prädestinatianischen Calvinismus mit in Kauf zu geben."

„Und wir können Gott danken, daß es möglich ist, die Wahlfreiheit des menschlichen Willens in dieser Weise fahren zu lassen, denn so lange dieses Theorem in Geltung bleibt, wird es zum Schaden des Standpunktes, den wir den Feinden gegenüber vertreten wollen, seine gefährlichen und verderblichen Einwirkungen nicht zurückhalten können, während nach Beseitigung desselben gerade die nothwendige Verbindung, die wir vor den Angriffen der Gegner zu schützen suchen, die Verbindung zwischen dem ethischen und religiösen Leben, sich nur um so fester und unauflöslicher wird geschlossen zeigen."

„Sobald man also die Ueberzeugung gewonnen hat, daß die Annahme einer Wahlfreiheit des menschlichen Willens wirklich auf dem Standpunkte einer jeden ihres Namens werthen, insonderheit

1) Die Wahlfreiheit des Willens in ihrer Nichtigkeit dargelegt, von Waldemar Meyer, Pastor. Gotha 1886.

aber der christlichen Ethik nur Verwirrung und Unheil anrichten kann, wird man sich von ihr mit ganzer Entschiedenheit lossagen und sie mit allen Mitteln bekämpfen müssen."

Das sind starke Behauptungen, die um so stärkere Beweise verlangen, als sie der ganzen Christenheit den Fehdehandschuh hinwerfen. Sehen wir uns dieselben etwas näher an.

Zunächst sucht Meyer darzuthun, daß aus der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott nichts für unsere Wahlfreiheit sich ergebe; sondern das gerade Gegentheil.

„Wollte man dem Menschen, um die Würde zu wahren, welche ihm innerhalb der Schöpfung durch sein göttliches Ebenbild verliehen worden ist, einen wahlfreien Willen zuerkennen, so würde man weit über das Ziel hinausschießen, man würde dem Menschen etwas zutheilen, was dem Wesen Gottes völlig fremd ist, man würde den Menschen, anstatt seine Gottähnlichkeit zu sichern, von Gott durch einen fundamentalen Unterschied losreißen. Wir haben ja gesehen, daß bei Gott der Wille ewig in der innigsten unlösbarsten Verbindung mit dem Wesen steht, so daß wir wohl reden können von einem absoluten Gott, aber nicht von einer absoluten Wahlfreiheit, für welche das Vorhandensein des Wesens nichts bedeutet. Wenn man also das Vorhandensein dieser Wahlfreiheit des Willens für den Menschen dennoch behauptet, so setzt man den Menschen in einer der hauptsächlichsten Beziehungen seines geistigen Wesens, welches doch gerade die Stätte seiner Gottähnlichkeit sein soll, in einen scharfen Gegensatz zu Gott, man thut also nicht dasjenige, was der Behauptung und Vertheidigung der Gottebenbildlichkeit des Menschen dient, sondern was diese selbst zerstört."

„Denn gerade die Gottebenbildlichkeit des Menschen, sofern wir sie auf das Willensverhältniß des Menschen beziehen, fordert es, daß wir die Wahlfreiheit gänzlich und durchaus von seinem Willen fern halten; sie erfordert es, falls eine Analogie zwischen dem Willensverhältniß Gottes und dem des Menschen hergestellt werden soll, das Wesen und den Willen des Menschen in derselben innigen, unzertrennlichen Verbindung aufzufassen, welche wir zwischen dem Wesen und Willen Gottes vorgefunden haben."

Ob es gerade zweckmäßig ist, die Freiheit unseres Willens aus der Freiheit des göttlichen abzuleiten, mag dahin gestellt bleiben; die Freiheit des Menschen ist so einleuchtend, daß man von ihr aus die Freiheit Gottes, als des Urhebers derselben, mit voller Klarheit erschließen kann. Doch folgt ganz sicher aus der Eben-

bildlichkeit Gottes auch die menschliche Freiheit. Denn diese Aehnlichkeit mit Gott besteht zunächst in der Geistigkeit. Die geistige Erkenntniß, als universales Erkennen, verlangt aber mit innerer Nothwendigkeit die Indifferenz des Willens für jedes einzelne endliche Gut. Gottes absoluter Wille kann aus doppeltem Grunde nicht von einem endlichen Gute bezwungen werden, erstens weil er entitativ unendlich ist, er ist ja mit der unendlichen Wesenheit identisch; und zweitens weil seine Spannkraft auf unendlich viele und große Güter geht. In ersterer Unendlichkeit ist der menschliche Wille ihm sehr unähnlich; denn unser Wille ist subjectiv als Accidens der Seele sehr beschränkt. Dagegen besitzt er in der Universalität seiner Erkenntniß eine objective Unendlichkeit seines Strebens, die ebensowenig wie die des göttlichen Willens von einem endlichen Gute ausgefüllt, bezwungen werden kann.

Natürlich müssen wir, wenn wir die menschliche Freiheit auf Gott übertragen, alle Unvollkommenheiten derselben, insbesondere Fehlbarkeit, ausschließen, und umgekehrt, wenn wir die göttliche Freiheit auf den Menschen übertragen, müssen wir die Absolutheit des göttlichen Willens bei Seite lassen. Noch weniger dürfen wir die innige Verbindung zwischen göttlicher Wesenheit und göttlichem Willen auf ein Geschöpf übertragen. Was Gott kraft seiner absoluten Einfachheit einheitlich zusammen hat, besitzen die Geschöpfe in zertheilter Vielheit.

Im Uebrigen folgt aus der Einheit von göttlicher Wesenheit und göttlichem Willen durchaus nicht, daß dieser so nothwendig und determinirt sein muß wie jenes. Im Grunde ist Gottes Wissen, Wollen, Wirken nichts anders, als die eine ungetheilte Wesenheit von unendlicher Vollkommenheit. Dieselbe ist also einem Verstande, einem Willen, einer Macht u. s. w., wie wir sie uns denken, nur gleichwerthig. Er thut ja alles und viel besser als wir, wenn wir denken, wollen, wirken. Wir können ihm also ebenso gut einen Willen wie eine Vernunft beilegen, und müssen es, wenn wir uns das göttliche Wesen und Leben einigermaßen bestimmt vorstellen wollen. Dabei müssen wir aber auch das, was diesen Vollkommenheiten und Fähigkeiten nach unseren Begriffen wesentlich ist, beibehalten. Der Wille ist nun eine Fähigkeit, das Gute überhaupt wohl nothwendig zu begehren, aber er kann in Bezug auf bestimmte Güter nur determinirt werden, wenn dieselben seinem Streben vollständig proportionirt sind. Darum will, liebt Gott seine eigene unendliche Wesenheit nothwendig, in Bezug auf endliche Güter muß

er aber frei sein. Und daß er wirklich mit Freiheit sie in's Dasein gesetzt hat, zeigt die Thatsache, daß er ihre beschränkte Zahl und Vollkommenheit aus unendlich vielen möglichen ausgewählt hat. So kommt also Gott trotz der Einerleiheit seines Wesens und Willens absolute Freiheit in Bezug auf endliche Dinge zu. Daß der Mensch seine Freiheit sogar auf Gott ausdehnen und denselben in diesem Leben zum Gegenstande seiner Wahl machen kann, hebt die Gottebenbildlichkeit nicht auf und stellt auch seine Freiheit nicht höher als die göttliche, sondern diese traurige Möglichkeit ergibt sich aus der unvollkommenen Erkenntniß, welche das Geschöpf vom unendlichen Gute hat. Wenn unsere Gottähnlichkeit dereinst vollendet sein wird, können auch wir nicht mehr zwischen Liebe und Nichtliebe Gottes wählen.

Die Wahlfreiheit Gottes und die des Geschöpfes zeigen also neben Uebereinstimmung im Wesentlichen doch sehr große Unterschiede, und schon darum ist die weitere Behauptung Meyers, die Wahlfreiheit des Menschen hebe seine Geschöpflichkeit auf, eine durchaus unbegründete, sie ist aber auch in sich so exorbitant, daß wir nicht weiter auf ihre Widerlegung einzugehen brauchen. Nur einen Punkt wollen wir berühren, weil er eine neue theologische Schwierigkeit gegen die Wahlfreiheit sehr eingehend vorführt.

2. „Die Rücksicht auf die Allwissenheit Gottes bringt es so recht klar zu Tage, wie Gott einer menschlichen Wahlfreiheit gegenüber aufhören würde, Gott zu sein, und darum andererseits der Mensch im Besitz einer solchen Wahlfreiheit aufhören würde, Gottes Geschöpf zu sein."

„Der göttlichen Allwissenheit gegenüber befinden sich die Vertheidiger der menschlichen Wahlfreiheit von vornherein in solcher Verlegenheit, daß sie sich gleich in den wunderbarsten Künsteleien bewegen müssen."

„Wenn Gott vermöge seiner Allwissenheit, welche das gesammte in Raum und Zeit eingeschlossene Sein umfaßt, auch die zukünftigen Entscheidungen des menschlichen Willens vorher weiß, so ist es klar, daß diese Entscheidungen auch vorher bestimmt sein müssen, weil sie ja sonst nicht vorher gewußt werden könnten; wenn sie aber vorher bestimmt sind, dann können sie nicht das Resultat einer Wahlfreiheit sein, deren Charakter es ist, bei ihren Entscheidungen ebensowohl jedesmal auch anders zu können, also in ihren Entscheidungen nicht bestimmt zu sein. Handelt sich's also wirklich um Entscheidungen der Wahlfreiheit, so müssen dieselben vorher auch

gänzlich unbestimmt sein; sind sie aber vorher gänzlich unbestimmt, so können sie vorher auch nicht gewußt werden, werden sie aber nicht vorher gewußt, so sind sie also auch aus Gottes Allwissenheit ausgeschlossen; wenn sich aber die Entscheidungen des menschlichen Willens der von Gottes Allwissenheit umspannten Sphäre entziehen, so tritt der Mensch mit ihnen aus seiner geschöpflichen Stellung zu Gott heraus . . ."

Wir geben gerne zu, daß manche der von Meyer angeführten Lösungen dieses Einwandes unhaltbar, gekünstelt sind; so z. B. die von Martensen: Gott wisse solche Entscheidungen nicht vorher, weil sie ja vorher nicht sind, und der Allwissende nur, was ist, zu wissen brauche; oder die Lösung der Kantianer: Vor und nach seien keine objectiven Verhältnisse, sondern nur subjective Denkformen u. s. w. Dagegen thut er dem heil. Augustinus ein enormes Unrecht an, wenn er dessen Erklärung als eine „Ausflucht" bezeichnet, die man kurzer Hand abweisen könne. Dieser „große und erleuchtete Kirchenvater", wie ihn auch Meyer charakterisirt, sagt sehr treffend: Gott wisse die freien Entscheidungen eben als freie voraus, und gerade darin, daß er sie als freie vorauswisse, liege die Bürgschaft darin, daß sie als freie erfolgen werden.

Meyer kann darin „doch nur einen leicht aufzudeckenden Trugschluß erkennen, denn dasjenige, was hier begründet werden soll, wird ja der Begründung bereits als Thatsache vorangestellt; das, was wir erst in der conclusio erwarten, finden wir bereits in der propositio major".

Dagegen läßt sich leicht zeigen, daß unser Kritiker einen offenen Trugschluß begeht, das Sophisma der ignoratio elenchi oder der heterozetesis. Durch jene Erklärung will ja der heil. Augustinus nicht die Willensfreiheit beweisen, sondern er will zeigen, daß dieselbe, welche bereits bewiesen ist, durch die göttliche Allwissenheit und speciell durch sein Vorherwissen nicht aufgehoben wird: Wenn es freie Handlungen gibt, dann weiß der Allwissende sie so voraus, wie sie sind, also als freie, und da Gottes Wissen untrüglich ist, so müssen sie nun unfehlbar als freie eintreten.

Einer zweiten Verschiebung des Fragepunktes macht sich unser Kritiker dadurch schuldig, daß er die Antwort des heil. Augustinus, welche die aus der Untrüglichkeit des Wissens Gottes sich ergebende Nothwendigkeit der freien Entscheidung erklären soll, auf die Bestimmtheit derselben bezieht: in der Form, wie Meyer hier die Allwissenheit gegen die Freiheit vorführt, hatte sich der

heil. Augustinus die Frage gar nicht vorgelegt. Und es sind gerade die weiteren Ausführungen Augustins recht geeignet, auch den Meyer'schen Einwand in seiner ganzen Nichtigkeit erkennen zu lassen. Der heilige Lehrer bemerkt, daß Gott eigentlich nicht unsere Handlungen vorher sieht, sondern in seiner jedem Zeitmomente coexistirenden unveränderlichen Ewigkeit schaut, geradeso, wie wir Gegenwärtiges und Vergangenes. Wie nun darum, weil ich eine freie Handlung sehe oder mich daran erinnere, dieselbe nicht unfrei wird, obgleich sie, wenn mein Sehen und Erinnern nicht irrig ist, geschehen muß, so wird wegen der Untrüglichkeit des (Vorher-) Wissens Gottes die freie Handlung nicht nothwendig.

Dasselbe gilt nun auch von der Bestimmtheit der Handlungen. Sie sind bestimmt durch ihr factisches Eintreten in einem bestimmten Zeitmoment; dieser Zeitmoment steht aber der unveränderlichen ungetheilten Ewigkeit geradeso gegenüber, wie jeder andere vor oder nach Millionen Jahren. Also wenn Gott das Vergangene und Gegenwärtige schaut, so schaut er auch das Zukünftige, folglich auch zukünftige freie Handlungen, wenn es solche gibt.

Dagegen erhebt nun aber Meyer folgenden Einwand. „Auch wir stehen fest auf dem Grundsatze, daß Gottes Wissen nicht in der Zeit verläuft, sondern ein überzeitliches ist; aber hört es denn darum auf in der Hinsicht, um die sich's hier handelt, ein Vorherwissen zu sein? . . . Sofern . . . der Zeitlauf auch für die göttliche Allwissenheit seine Wirklichkeit hat, ein realer Gegenstand derselben ist, so muß aus dieser Allwissenheit jedesmal der Begriff des Vorherwissens hervorbrechen, sobald man sie zu irgend einem Punkte dieses Zeitlaufes in Bezug setzt. In absoluter Betrachtung ist also die göttliche Allwissenheit kein Vorherwissen, weil sie Vergangenheit und Zukunft in Gegenwart zusammenfaßt und selber dem Zeitlauf nicht unterworfen ist; aber in relativer Betrachtung ist sie es, sofern sie zu dem Zeitlauf in Beziehung tritt und treten muß, da derselbe eine Realität ist. Diese relative Betrachtung kann aber ebenso wenig ein Schein, eine bloße Illusion sein, als es der Zeitlauf selber ist; und so lange die göttliche Allwissenheit auch nur in Bezug auf den realen Zeitlauf ein Vorherwissen ist, so lange stehen wir hier genau vor denselben Schwierigkeiten . . .; denn auch hier ist es völlig unbegreiflich, wie in der auf einen bestimmten Punkt des Zeitlaufs bezogenen Allwissenheit Gottes ein Vorherwissen dessen enthalten sein kann, was in diesem Zeitpunkte noch völlig nichts ist; und es kann ein Vorherwissen der zukünftigen Willensentscheidung

nur dann in derselben enthalten sein, wenn dieselben eben schon vorher irgendwie bestimmt und determinirt sind."

Daraus, daß der Zeitlauf ein realer ist, folgt allerdings, daß die göttliche Allwissenheit dasjenige, was darin zukünftig ist, wirklich als zukünftig, was vergangen ist, wirklich als vergangen erkennt; sie erkennt also z. B., daß Rom *vor* Christus erbaut wurde, daß der heil. Paulus *nach* der Himmelfahrt sich bekehrte. Die einzelnen Punkte des Zeitlaufs sind nämlich vergangen, gegenwärtig, zukünftig in Beziehung zu einander, nicht aber in Beziehung auf Gottes Ewigkeit und Allwissenheit. Wer in dem Zeitlaufe selbst steht, für dessen Erkenntniß gibt es dann auch Zukünftiges, Vergangenes: also ein Vorherwissen und Erkennen, nicht aber für den, der über allen Zeitunterschieden steht und aus dieser seiner absoluten Stellung zur Zeit nicht heraustreten kann.

Triftiger könnte man den Meyer'schen Einwand in folgender Weise formuliren.

In sich betrachtet, ist die Ewigkeit Gottes allerdings einfach, unveränderlich, „absolut", aber wenn wir sie mit der Zeit in Verbindung bringen, müssen wir sie nothwendig relativ, fließend, als unendlicher Zeit *gleichwerthig*, denken. Thun wir dies nicht, so ergeben sich für die Zeit selbst unerträgliche Widersprüche: Jeder Zeitpunkt coexistirt der ganzen ungetheilten Ewigkeit; also währt jeder eine Ewigkeit, die einzelnen Zeitpunkte lägen nicht auseinander u. s. w. Thatsächlich coexistirt aber ein jeder Zeitabschnitt nur einem Theile der Ewigkeit, d. h. der einer unendlichen Zeit gleichwerthig gesetzten Ewigkeit, und ein jeder Zeitpunkt coexistirt einem anderen Momente der Ewigkeit als ein anderer Zeitpunkt. Demgemäß muß der Eintritt einer freien Entscheidung einem anderen Punkte der Ewigkeit entsprechen, als die Zeit vor demselben; und für diesen Zeitpunkt weiß Gott wirklich die Handlungen *voraus*. Also müssen sie auch vorher schon bestimmt sein.

Darauf ist zu erwidern, daß durch diese *unsere Auffassung* der Ewigkeit der Ewige und sein Wissen nicht in den Zeitlauf hineingestellt werden kann, sondern über ihm erhaben allen Zeitpunkten ganz gleich gegenwärtig bleibt und also alle gleich klar schaut. Sodann war allerdings die Erkenntniß Gottes früher als der *Eintritt* der Handlung; darum mußten sie auch schon ein bestimmtes Sein haben, bevor sie geschahen. Es kann aber etwas in zweifacher Weise Bestimmtheit erhalten, entweder dadurch, daß eine nothwendig wirkende Ursache ihm ein bestimmtes, richtiger gesprochen,

ein nothwendiges Sein gibt, oder dadurch, daß es einfach in's Dasein tritt; denn alles, was ist, muß auch bestimmt sein, mag es auch mit der größten Freiheit gesetzt sein. Und so wird eben durch die wirkliche Entscheidung des freien Willens ein bestimmtes Sein gesetzt, dessen Bestimmtheit aber nicht auf den Augenblick des Eintretens eingeschränkt ist, sondern in seiner Wahrheit von aller Zeit unabhängig ist. Der Satz: Petrus hat den Herrn verleugnet, hat ewig geltende Wahrheit: wie er in alle Ewigkeit wahr sein wird, so war er, wenn wir so sprechen wollen, auch von Ewigkeit wahr.

Doch kann man den freien Handlungen auch in anderer Weise ihre Bestimmtheit, ja Vorherbestimmung wahren; darüber unten.

Meyer wendet dagegen ein: „Wenn die sogenannte rückwirkende Kraft in der staatsgesetzlichen Welt meist eine Ungehörigkeit und Ungerechtigkeit ist, so ist sie in der physischen und metaphysischen Welt immer eine Unmöglichkeit."

Aber von einer Rückwirkung ist in unserer Darlegung gar nicht die Rede, die Wahrheit wird nicht in der Zeit, sondern unzeitlich, wie sie ist, ist sie von Ewigkeit zu Ewigkeit. Sie kann also ohne Rückwirkung durch gegenwärtige „Einwirkung" auf den Geist erkannt werden, der nicht im Zeitlaufe steht, der vielmehr, ohne eine Einwirkung der Erkenntnißobjecte zu benöthigen, in sich alle Wahrheit schaut.

3. Wenden wir uns nun zu den specifisch theologischen, d. h. den angeblich biblischen Beweisen für die Unfreiheit des Willens. Es ist unserem Theologen „eine Freude, hier kurz nachweisen zu können, wie auch dieses Gottesbuch der Wahlfreiheit unseres Willens den Boden entzieht".

Wir wollen unserer gerechten Entrüstung darüber, daß man mit den klarsten Zeugnissen und fundamentalsten Anschauungen der heiligen Schrift so vermessen umspringt, keinen Ausdruck geben: aber man lese, was der protestantische Exeget Fritzsche in seinem „Kurzgefaßten Kommentar zu den Apokryphen" bei der Erklärung von Sir. 31, 10: „Er konnte sündigen und sündigte nicht, Böses thun und that es nicht" über seine von Vorurtheilen beherrschten Amtsbrüder sagt.

Meyer beginnt aus dem Wesen der Erlösung, die uns eine Wiedergeburt gebracht, welche unsere gänzliche Unfähigkeit zum Guten gehoben, welche die fleischliche, nur auf die Sünde gerichtete Gesinnung des Menschen veredelt u. s. w., die Unfreiheit des Willens darzuthun. Merkwürdig, Fr. Paulsen behauptet: die Erlösung

habe die Scholastiker verleitet, die Wahlfreiheit des Willens anzunehmen. Letzteres ist thatsächlich unrichtig, aber doch in sich nicht so abgeschmackt, wie die Meyer'sche Behauptung.

Wenn die heilige Schrift unsere gänzliche Unfähigkeit in der Heilsangelegenheit hervorhebt und Gottes Gnade alles beimißt, so folgt daraus erstens nicht, daß wir überhaupt keine freie Entscheidung, etwa in rein weltlichen Dingen, treffen können, es folgt auch zweitens nicht, daß wir aus uns, durch die Kraft unseres Willens, gar nichts Gutes, nicht einmal das leichteste Werk von rein natürlicher Sittlichkeit verrichten können, sondern drittens nur, daß wir in der Angelegenheit unseres ewigen Heiles auf die Gnade des Erlösers angewiesen sind; und selbst hier wird damit viertens nicht die freie Mitwirkung ausgeschlossen. Somit folgert Meyer jedenfalls ganz unlogisch aus dem religiösen Unvermögen des Menschen die Unfreiheit.

Aber seine Folgerungen werden positiv als sachlich falsch von der heiligen Schrift verneint, da diese ebenso nachdrücklich die menschliche freie Mitwirkung wie die Allmacht der Gnade betont. Die lutherische Auffassung von der Rechtfertigung soll nach Meyer „in jener berühmt gewordenen Stelle des Propheten Jeremias Kap. 31, 18 zu einem klassischen Ausdrucke gekommen" sein: Bekehre du mich, so werde ich bekehrt, oder genauer: bekehre du mich, und ich werde umkehren.

Nun haben wir aber eine ganz entsprechende Stelle, welche die Freithätigkeit des Menschen in der Bekehrung genau mit denselben Worten hervorhebt, die darum doch auch als klassischer Ausdruck für den Antheil, den der Wille an der Bekehrung nimmt, gelten muß. Zachar. 1, 3 ermahnt Gott durch den Propheten: „Bekehret euch zu mir, und ich will mich zu euch kehren." Die Bekehrung geht also ebenso gewiß vom Menschen aus. Sollen diese beiden Aussagen widerspruchsvoll neben einander stehen? Vor diesem Widerspruch schrecken die Semipelagianer nicht zurück, welche einseitig dem Menschen ohne Gott den Anfang der Bekehrung zuschreiben, und nicht minder die Lutheraner, welche von Gott allein, ohne freie Mitwirkung des Menschen, die Bekehrung erfolgen lassen. Beide Schrifttexte zusammen stellen die volle Wahrheit dar: In der Heilsangelegenheit muß Gott mit seiner Gnade dem Willen zuvorkommen, aber der Wille soll, von der Gnade angeregt und begleitet, sich bekehren, auf den Empfang der Verzeihung sich vorbereiten.

4. Wenn nun gar Meyer aus der heiligen Schrift beweisen

will, daß der Wille des unerlösten Menschen ganz fleischlich ist und nichts anderes als sündigen kann, so brauchen wir diese, dem psychopathischen Geisteszustande Luthers entstammende Ungeheuerlichkeit nicht weiter zu berücksichtigen: Meyer mag dies mit seinen deterministischen Gesinnungsgenossen außerhalb der Kirche ausmachen, welche ohne Glauben, ohne Gnade, ohne Gott die rechte Sittlichkeit erst recht zu pflegen behaupten; wie er den Muth hat, diesen Männern, welche nicht selten durch edle Gesinnung und sittliche Thaten sich auszeichnen, die Beleidigung in's Gesicht zu schleudern, alles, was sie thäten, sei Sünde, ist mir schwer verständlich. Der heil. Paulus wagte eine solche Verdächtigung selbst gegen die Heiden in ihrem entsetzlichen sittlichen Verfall nicht, sondern erklärte im Gegentheil, daß sie ein in's Herz geschriebenes Gesetz haben und dasselbe mit natürlichen Fähigkeiten erfüllen. „Wenn die Heiden, welche das Gesetz nicht haben, natürlicherweise das thun, was des Gesetzes ist, so sind solche auch ohne (Mosaisches) Gesetz sich selbst Gesetz."

Wenn es aber wahr wäre, daß jede Handlung des nicht gerechtfertigten Menschen Sünde sei, dann folgt erst recht, daß er in allem frei ist; denn persönliche Sünde ohne Freiheit ist ein innerer Widerspruch. Die Behauptung Meyers: „Diese sittliche Verantwortlichkeit nun, welche die Sünde uns selbst ohne Zweifel auferlegt, zwingt uns zu dem Zugeständniß, daß die Sünde selbst etwas durchaus Unbegreifliches und Unerklärliches ist," brauchen wir keiner Kritik zu würdigen. Die Sünde enthält manches Unbegreifliche, aber eines ist klar, daß sie eine freie Uebertretung des Gebotes ist, und diese Verantwortlichkeit ohne Freiheit zu erklären, stößt nicht auf Denkschwierigkeiten, sondern ist ein offenbarer Widerspruch. Doch unser Theologe bringt es fertig, nachzuweisen, daß durch den freien Willen überhaupt nichts Sittliches geschaffen werden kann, weder Sünde, noch sittlich Gutes: Soll der Wille Sittlichkeit schaffen, so muß er schon sittlich sein. „Eine sittliche Indifferenz gibt es nicht, denn soweit sie Indifferenz ist, ist sie nicht sittlich, und soweit sie sittlich ist, ist sie nicht Indifferenz. Der Begriff der sittlichen Indifferenz steht also mit dem der farbigen Farblosigkeit oder mit dem der farblosen Farbe in gleichem Range."

Dieses erbärmliche Sophisma wird durch die einfache Bemerkung widerlegt, daß vor der Entscheidung der Wille allerdings mehr oder weniger indifferent der Sittlichkeit gegenübersteht, in der Entscheidung aber mit mehr oder weniger Entschiedenheit das sittliche Gute oder sittliche Böse ergreift und dadurch in sich sittlich gut

oder schlecht wird. Gerade in dem Aufgeben der sittlichen Indifferenz liegt ja der sittliche Werth der freien Entscheidung.

5. „Die Freiheit," sagt G. Hüpeden[1]), „ist ein Begriff, an dem Philosophie und Theologie gleichmäßig betheiligt und interessirt sind. Die Philosophie wirft die Frage auf, die Religion beantwortet sie; die Philosophie umschreibt das Problem, das sie mit ihren Mitteln nicht zu lösen im Stande ist, auf dem Boden der Religion allein aber ist eine Lösung des Problems denkbar. So wird die Untersuchung des Freiheitsbegriffes am letzten Ende zu dem Nachweis führen, daß, wie überhaupt das wahrhaft Humane, so auch die menschliche Freiheit erst im christlichen Glauben zu ihrer Verwirklichung und zu ihrer Vollendung kommt. Im christlichen Glauben ist das unserem Denken fast unlösbar scheinende Problem, wie sich die durchgängige Bestimmtheit des Willens mit dem unleugbaren Gefühle der Freiheit vereinigen lasse, praktisch gelöst. Eine gründliche Untersuchung des Begriffes der menschlichen Freiheit wird daher nie darauf verzichten können, Bezug zu nehmen auf den christlichen Glauben. Denn was unter menschlicher Freiheit gemeint ist, kommt erst im christlichen Glauben zu seiner Verwirklichung."

Diese Auffassung des Problems setzt sich nun vorerst mit allen philosophischen Deterministen in Widerspruch, welche durch bloßes Vernunftdenken vermeinen, den Indeterminismus als Chimäre und das Freiheitsgefühl als illusorisch darthun zu können. Dies könnten wir nun als Zugeständniß an unsere philosophische Begründung der Willensfreiheit auffassen, aber auf der anderen Seite nimmt unser Theologe dieses Zugeständniß insofern wieder zurück, als er im Widerspruch mit sich selbst alle die landläufigen Einwände der Deterministen wiederholt und durch sie den Indeterminismus überwunden zu haben vermeint. Wir unsererseits können seine philosophische Beweisführung ganz bei Seite lassen, da jedenfalls die Entscheidung der Frage nach dem Verfasser selbst auf religiösem Gebiete liegt.

Dieses religiöse Gebiet ist nun freilich für ihn die reformatorische Freiheits- und Rechtfertigungslehre: eine aller Erfahrung und Vernunft so offen widersprechende Theorie, daß sie von den jetzigen Theologen fast ausnahmslos aufgegeben ist, weshalb er denn auch Martensen, Luthard, Vilmar — die Koryphäen auf dem Gebiete protestantischer Moral und Dogmatik — bekämpfen muß.

---

1) Programm des Königl. Friedrichs-Gymnasium zu Kassel 1889.

Sodann ist aber gar nicht einzusehen, wie die Religion ein Problem lösen soll, das eigentlich nicht in einer Denkschwierigkeit, sondern in einer Absurdität seinen Grund haben soll. Wenn Freiheit das nämliche ist, wie *Ursachlosigkeit*, wie der Verfasser bei allen seinen Einwänden und Erörterungen annimmt, dann kann das Gefühl einer solchen Freiheit niemals, auch von der Religion nicht, als irrthumslos dargethan werden. Der Glaube kann eine offenbare Absurdität, wie sie eine unursachliche Entscheidung einschließt, nicht rechtfertigen. Oder glaubt Hüpeden an den Grundsatz des Pomponatius von der doppelten Wahrheit?

6. Der Gedankengang nun, durch welchen unser Theologe darzuthun sucht, daß das Freiheitsbewußtsein, das, wie er zugibt, nicht abgelegt werden kann, erst in der Religion seine Erklärung findet, ist folgender.

„Nur der Wille ist frei, der nicht von außen bestimmt wird, sondern *sich aus seinem innersten und wahrsten Wesen* selbst bestimmt, Selbstbestimmung ist wahre Freiheit." „Der Ausdruck für das Reich persönlicher Geister, die unter einander durch das Band der Liebe verbunden sind, ist das *Sittengesetz*; es ist dieses Reich selbst in imperativer Form. Darum können wir auch sagen: *nur der durch das Sittengesetz bestimmte Wille ist der in Wahrheit freie Wille*. Der Wille, der sich nach dem Sittengesetz bestimmt, weiß sich damit frei von natürlichen zufälligen Motiven, er steht auf ewigem Grund, denn er gehorcht dem, was sich ihm als ein *unbedingt* Nothwendiges ankündigt. Die unbedingte Nothwendigkeit aber, mit der das Sittengesetz befiehlt, ist nichts anderes als der imperative Ausdruck für den *absoluten* Werth desjenigen Gutes, das durch die Erfüllung des Gesetzes hergestellt werden soll."

„Also nur wer das sittlich Gute als unbedingtes Gesetz für den Willen anerkennt, nur wer sich festgebunden hat an den Mast des Guten, ist wahrhaft frei; nur *die Bestimmung durch das Sittengesetz ist im wahrsten Sinne des Wortes Selbstbestimmung*, nur sie ist *reale, wahre Freiheit*. Der Gedanke des Sittengesetzes weist aber über sich hinaus auf einen Gesetzgeber. Die unbedingt verpflichtende Kraft des Sittengesetzes liegt nur in dem Gedanken begründet, daß der Zweck, dem das Sittengesetz dient, der höchste Zweck ist, auf den hin überhaupt die Welt geschaffen und um deswillen der ganze Aufwand einer Schöpfung und eines Weltlaufs gemacht ist. So

vollendet das Sittliche sich erst in dem Gedanken, daß das Gute eine Macht ist über die Welt. Erst in diesem religiösen Vertrauen wird das Sittliche möglich. Die Religion ist es, die erst das sittliche Handeln ermöglicht, d. h. aber nichts anders als: erst in der religiösen Abhängigkeit verwirklicht sich die sittliche Freiheit."

Alles dieses unterschreiben wir gerne, nur hat es mit der Frage über die Willensfreiheit nichts zu thun. Die sittliche Vollendung oder „wahre Freiheit" ist allerdings allein durch Gott möglich; aber das Deo servire regnare est darf nicht mit dem Verfasser ohne weiteres in Deo servire summa libertas umgewandelt werden, wenn man von der Freiheit redet, die uns das Selbstbewußtsein bezeugt. Nicht sittliche Freiheit, sondern sittliche Gebundenheit, die sich unserer Wahlfreiheit sehr häufig feindselig gegenüberstellt, ist es, deren wir uns auf's klarste bewußt sind. Dieses Bewußtsein der Wahlfreiheit tritt sogar viel stärker hervor, wenn wir durch die Sünde das Sittengesetz mit Füßen getreten, also nicht nach sittlichen, sondern nach der Vernunft und Menschennatur fremden, feindseligen Motiven gehandelt haben, wenn wir uns nicht aus uns selbst bestimmt haben.

7. Aber Hüpeden versucht, das Schuldbewußtsein des Menschen mit seinem Determinismus in Einklang zu bringen, indem er erklärt: „In dem Acte der Selbstverdammung protestirt sein wahres inneres Wesen, die in der Tiefe des Bewußtseins ruhende Werthschätzung gegen die flüchtige, zufällige, veränderliche, wie sie in der Handlung zum Ausdruck gekommen. Es mißbilligt seine eigene That, denn er ist sich selbst ungehorsam gewesen."

Aber diese Erklärung wird dem thatsächlichen Schuldbewußtsein und der Mißbilligung des Gewissens nicht gerecht. Es ist nicht ein bloßer Protest, kein blos mißbilligendes Urtheil, das wir über unsere sündhafte That fällen, sondern wir sind uns klar bewußt, daß wir hätten anders handeln können und sollen; daß wir mit Freiheit jenen Widerspruch mit uns selbst und mit dem Gesetze gewollt haben: das macht das Wesen der Gewissensbisse aus, das unterscheidet die Mißbilligung der eigenen, freien Verschuldung von der Mißbilligung fremder oder eigener nicht freier Fehler. Konnte ich den Fehler nicht vermeiden, dann kann ich ihn bedauern, verurtheilen, mich selbst aber kann ich nicht anklagen, wie dies das Gewissen mit aller Entschiedenheit bei den freien Uebertretungen des Gesetzes thut. Was Hüpeden dagegen vorbringt, ist durchaus nichtig.

„Wenn wir die Vermeidbarkeit als das Kriterium alles Ethischen betrachten wollten, müßte . . . der von seiner Leidenschaft bis zur Unfreiheit Beherrschte als unschuldig gelten . . ."

„Wir müssen demnach ein für alle Mal die Meinung aufgeben, als ob Schuldbewußtsein sich nur da einstelle, wo eine freie That der freien Wahl und des besonderen Willensentschlusses vorliege, wo also die That objectiv vermeidbar gewesen sei. Denn alsdann würden die Fälle, wo der Wille von der Sündenmacht geknechtet und unfrei getrieben wird, wo — wie beim eingewurzelten Laster — auch nach Ansicht der Indeterministen das Moment der Vermeidbarkeit gleich Null ist, unschuldige sein. Man kann auch nicht sagen, sie sei darum mit Schuldgefühl verknüpft, weil sie aus früheren freien Willensentschließungen entstanden sei; denn im Augenblick der bösen That übersah der Betreffende ihre Folgen nicht mit Klarheit, und noch weniger wollte er sie. Nichtsdestoweniger aber rechnet ihm das Gewissen die That mit allen ihren Folgen zu. Denn das Gewissen mißt mit absolutem Maßstab und fragt nicht darnach, ob die That vermeidlich oder unvermeidlich war."

Was den letzten allgemeinen Satz anlangt, so ist er eine offenbare Unwahrheit; was aber die Gewissensbisse bei lasterhaften und von der Leidenschaft getriebenen Menschen anlangt, so ist allerdings zuzugestehen, daß hier die subjective Beurtheilung des Gewissens nicht immer dem objectiven Sachverhalt entspricht: aber wahr bleibt auch hier, daß das Gewissen nur insofern solche zweifelhafte Sünden verurtheilt, als es dieselben für *vermeidbar erachtet*.

Es mag sein, daß die sündhafte *Gewohnheit* manchmal so zur zweiten Natur wird, daß die Sünde nicht mehr zu meiden ist. Tritt dieser Fall wirklich ein und wird er klar *erkannt*, dann kann das Gewissen seine Vorwürfe nicht gegen solche Fehler richten. Wenn es doch verurtheilt, so kommt das von einem dreifachen Grunde. Erstens hat sich durch die Gewohnheit mit den einzelnen Sünden associativ die Gewissensunruhe verbunden; dieselbe tritt also von selbst auch da noch auf, wo die einzelne Handlung nicht mehr frei ist. Zweitens ist diese Unfreiheit nie so klar, daß das Gewissen sein eingeübtes und geläufiges Urtheil über die Schuldbarkeit einstellen müßte. Drittens beziehen sich die Gewissensbisse nicht lediglich auf die letzten, vielleicht nicht freien Entschließungen, sondern auf die ganze böse Gewohnheit, die ganze Kette der bösen Thaten, welche als Gesammtheit allerdings frei gewollt ist. Und dies letztere wieder aus doppeltem Grunde: erstens, weil wenigstens

die meisten Glieder der Kette frei gewollt sind, und zweitens, weil dem Gewohnheitssünder die Folgen seiner Sünden nicht entgehen können. Freilich, wenn er zum ersten, zweiten, dritten Male sündigt, wird sich ihm der Gedanke an eine daraus resultirende lasterhafte Gewohnheit noch nicht aufdrängen; später aber, wenn die Ueberwindung der Versuchung immer schwieriger wird, sieht er ja klar und wird ihm vom eigenen Gewissen und von Anderen genug eingeschärft, daß er sich immer mehr zum Sklaven seiner Sünde mache. Darum sind denn auch die spätesten Aeußerungen der Lasterhaftigkeit nicht ganz unfrei; freilich ist dies blos ein voluntarium in causa, was aber die Zurechenbarkeit nicht hindert.

Aehnlich wie mit der Gewohnheit verhält es sich auch mit der Leidenschaft. Dieselbe kann die Ueberlegung so behindern, den Willen so mit sich fortreißen, daß die Freiheit auf ein Minimum herabsinkt. Und dementsprechend lautet auch das Urtheil des Gewissens auf mildernde Umstände. Ganz wird freilich das Gewissen den leidenschaftlichen Menschen nicht entlasten, weil die Unfreiheit kaum je klar sich darstellen wird, zumal auch die Unterdrückung der Leidenschaft nicht ganz dem Willen entzogen ist. Sodann ist das Gewissensurtheil gar sehr von den schlimmen Folgen der bösen That beeinflußt; wegen des schrecklichen Unheils, das die That angerichtet hat, wird sie schlimmer beurtheilt, als sie ihrem inneren, von der Freiheit abhängigen Werthe nach eigentlich verdiente. Es ist nämlich eine bekannte psychologische Thatsache, daß wir die Einsicht, die wir durch die That selbst nach derselben gewonnen haben, auf den früheren Zustand vor der That zurückdatiren und uns darum Vorwürfe machen wegen Folgen, die wir anfangs entweder gar nicht oder doch nur dunkel erkannten. Aber ein wahres erleuchtetes Gewissen verurtheilt den Leidenschaftlichen nur nach dem Grade der Vermeidbarkeit des Fehlers, zu dem die Leidenschaft gedrängt hat.

So sehen wir also, daß genau in demselben Maße und Grade das Schuldbewußtsein auftritt, als das Gewissen eine verkehrte freie Selbstentscheidung zu beurtheilen hat. — Hüpeden hat aber noch einen specifisch-theologischen Grund für seine Auffassung des Schuldbewußtseins, als Verurtheilung einer unfreien That.

8. „Wie bei dieser Ansicht die s. g. Erbsünde, das Verstricktsein des Individuums in die Sünden der Gattung keine Verschuldung mit sich führen kann, so könnte auch keine That, die sich auf die Einwirkung des christlichen Gemeingeistes zurückführen läßt, für den Menschen ein Moment der Befriedigung enthalten. Der Mensch

würde dann nur eben das anerkennen, was ursprünglich seiner Wahlfreiheit That ist."

„Allein streng genommen kann es bei der Annahme der formalen Willensfreiheit überhaupt zu keiner Beeinflussung kommen, weder im guten, noch im schlechten Sinn. Denn das formale Freiheitsvermögen, das angeblich jedem Menschen eignet, gleicht einem Isolirschemel, auf dem das einzelne Individuum steht, losgerissen von jedem Zusammenhange mit Wesen seiner Gattung. Eine solche Isolirung des Individuums, wonach fremde Einflüsse auf unseren Werth nicht mitbestimmend wirken können, weder fremde Schuld uns in Schuld verwickeln, noch fremdes Verdienst unser eigenes Verdienst werden kann, ist aber völlig unwahr und mit der christlichen Anschauung unvereinbar. Denn wie der Einzelne nur als Glied der adamitischen Menschheit sich schuldig weiß, so weiß er sich auch nur als Glied der christlichen Gemeinde erlöst . . ."

„Es ist keine fremde Schuld, die uns angerechnet wird, sondern eigene Schuld. Diese besteht darin, daß wir die s. g. ‚Erbsünde' in persönlich gewollte Thatsünde umgesetzt haben. Mag uns auch diese Thatsünde unter den gegebenen Verhältnissen als ein unvermeidliches Erzeugniß erscheinen, so wird sie doch von dem, der sich als freie und selbständige Person beurtheilt, als Schuld empfunden."

Diese Ausführungen enthalten die gröbsten Mißverständnisse und Begriffsverirrungen. Einmal soll die Erbsünde darin bestehen, daß wir die That Adams durch unseren Willen zu der unsrigen gemacht haben, sodann wieder darin, daß die menschlichen Individuen nicht isolirt neben einander stehen, sondern eine organische Gattungs-Einheit bilden, kraft deren Schuld und Verdienst des einen Schuld und Verdienst des anderen wird. Offenbar stehen diese zwei Auffassungen mit einander in Widerspruch; beide sind aber ganz irrig. Erstere, weil es auf der Hand liegt, daß die Nachkommen Adams die That ihres Stammvaters durch ihren Willen nicht zur eigenen machen, ich wenigstens kann mir das beruhigende Zeugniß geben, daß ich Adams Sünde nie gewollt oder gebilligt habe. Höchstens kann man mit den Pelagianern von einer Nachahmung der Sünde Adams sprechen. Aber dann hätten wir überall eine Erbsünde, wo wir durch fremdes Beispiel zur Sünde veranlaßt werden.

Ebenso irrig ist die zweite Auffassung der Erbsünde als einer Theilnahme an der Schuld der Gattung. Dann wäre nämlich nicht blos Adams Sünde unsere Schuld, sondern so oft ein Mitglied der

menschlichen Gesellschaft, jedenfalls so oft ein Stammvater einer Familie sündigte, ginge die Schuld auf alle Mitglieder, auf alle Nachkommen als Erbsünde über. Und doch erklärt die heilige Schrift mit Nachdruck: Die Kinder sollen nicht für die Sünden der Väter gestraft werden: „die Seele, welche sündigt, selbst soll sterben."

In diesem Sinne steht allerdings jedes sittliche, freie Wesen isolirt, d. h. für sich verantwortlich da, aber es ist ein großer Irrthum, zu behaupten, die Lehre von der Willensfreiheit reiße den Menschen aus dem Zusammenhang mit der Gesellschaft. Wir haben dies an einem anderen Orte[1]) gegen Höffding dargelegt. Aber dieser rein natürliche Zusammenhang der Menschen unter einander kann weder das Wesen der Erbsünde, noch das stellvertretende Verdienst der Erlösung erklären. In der übernatürlichen Ordnung sind die Christen, ja alle Menschen zu einer Gemeinschaft der Kinder Gottes verbunden. In diesem mystischen Leibe Christi ist Verdienst wie Mißverdienst viel mehr Gemeingut, als in einer rein menschlichen Gesellschaft. Aber auch diese Einheit würde nicht hinreichen, um Adams Schuld zu unserer, Christi Verdienst zu unserem zu machen, wenn nicht Adam zum Repräsentanten der Menschheit bestellt, von seiner Treue die Uebertragung des Gnadenstandes oder dessen Verlust abhängig gewesen wäre. Nicht durch unseren Willen lastet auf uns die Erbschuld, sondern weil unser Stammvater uns einen Zustand der Gottentfremdung, der Schuld, überliefert hat. Desgleichen kann uns das Verdienst Jesu Christi nur darum zu Gute kommen, weil er als Mittler bestellt ist, weil Gott seinen Verdiensten und seiner Genugthuung stellvertretenden Werth zuerkannt hat. Und selbst so können wir nur dadurch wahre Verdienste erwerben, daß wir freithätig uns die Verdienste Christi zueignen: von einem selbstverständlichen, natürlichen Uebergehen derselben auf uns kann also keine Rede sein.

9. Aber dagegen erhebt nun der Determinist neue Schwierigkeiten:

„Die Annahme einer indeterministischen Willensfreiheit . . . führt in der Lehre von der Wiedergeburt nothwendig zum Synergismus und verletzt dadurch abermals wichtige und unveräußerliche religiöse Interessen." „Es ist die übereinstimmende Lehre der heiligen Schrift wie der gesammten evangelischen Kirche, daß uns das religiöse Gut der Sündenvergebung aus freier Gnade geschenkt

1) Die Willensfreiheit und ihre Gegner. 1893, S. 227 f.

wird. . . . Alle Bemühungen des natürlichen Menschen, durch das Verdienst seiner Werke Gottes Wohlgefallen zu erwerben, müssen an seinem gänzlichen Unvermögen scheitern."

Nun, auf die krasse, aller Vernunft nicht minder als der Offenbarung widersprechende Rechtfertigungslehre der Reformatoren brauchen wir um so weniger einzugehen, als die Concordienformel selbst die Willensfreiheit als mitbestimmenden Factor im Proceß der Heilsaneignung fordert, und die jetzige lutherische Theologie, wie Hüpeden selbst erklärt, an der alten Rechtfertigungslehre Luthers nicht mehr festhält, „synergistisch", wie er beklagt, geworden ist.

Mit der Anerkennung der freien Mitwirkung des Geschöpfes stellen wir durchaus keinen creatürlichen Willen außer und neben den göttlichen; in der natürlichen wie in der übernatürlichen Ordnung ist das Werk *ganz* Werk des *Menschen* und *ganz* Werk *Gottes*; denn nur vom göttlichen Willen gestützt, getragen, angeregt, geleitet, vermag der menschliche Wille eine freie Entscheidung zu treffen. Wir können darum recht wohl zugeben, was Hüpeden auf seinem deterministischen Standpunkte behauptet: „Das ist eben das tiefe, unergründliche Geheimniß, daß Gott den Glauben in der Seele so wirkt, daß er nicht dem Menschen von außen mechanisch aufgenöthigt und aufgedrungen wird, sondern als des Menschen ureigenste und freieste That erscheint, die mit den innersten Bewegungen seines Willens verwachsen ist."

Wenn er aber nun als weiteren Beweis für den rein göttlichen Ursprung des Glaubens anführt: „Es ist nicht zufällig, daß alle Glaubensheroen Anhänger der *Prädestination* gewesen. Nur ein Glaube, den Gott gewirkt, ist unerschütterlich und unverlierbar," — so hat er damit die ganze Verwerflichkeit seines deterministischen Standpunktes selbst in's klarste Licht gestellt. Denn wenn es lediglich von Gott abhängt, ob Jemand das Heil erlangen soll und demgemäß den Glauben bekommt, dann hängt es auch lediglich von Gott ab, daß Andere nicht zur Seligkeit kommen können; nicht der Mensch ist es, der durch seine *freie* Schuld sich in die Verdammniß stürzt, sondern Gott hat ihn dazu bestimmt: Gott allein ist an seiner Verdammniß schuld. Wer nicht an eine jenseitige Vergeltung glaubt, mag einigermaßen entschuldbar sein, wenn er die Willensfreiheit nicht anerkennt, aber wie ein Theologe, der an eine Hölle zu glauben vorgibt, Determinist sein kann, ist nicht zu begreifen. Denn nach ihm hat Gott den Menschen und seine Ver-

hältnisse so gestaltet, daß er, ohne anders zu können, in die Hölle sich stürzen muß.

10. Noch ein anderes, gewichtiges religiöses Bedenken hat Hüpeden gegen die Willensfreiheit:

„In schwere Collision geräth nun auch der indeterministische Freiheitsbegriff mit . . . dem christlichen Vorsehungsglauben. Denn ein unveräußerlicher Bestandtheil dieses Glaubens an Gottes väterliche Fürsorge und an Gottes Weltregierung ist der Glaube an Gottes Allwissenheit. Es ist keine göttliche Weltregierung denkbar, ohne ein Wissen dessen, was künftig ist; dies ist aber nur möglich unter der Voraussetzung, daß die zukünftige Weltlage das unvermeidliche Ergebniß der gegenwärtigen ist und gewissermaßen dem Keime nach in ihr beschlossen liegt. Also nur in dem Falle, daß auch die Entschließungen der Menschen, statt zufällig und willkürlich zu sein, mit einer Nothwendigkeit erfolgen, sind sie für eine überlegene, alles durchschauende göttliche Intelligenz ein bereits Gegenwärtiges, und nur dann hat man ein Recht, von Allwissenheit zu reden."

Es ist merkwürdig, daß erst ein Theologe des 19. Jahrhunderts die Entdeckung gemacht hat, welche der ganzen Christenheit entgangen ist: alle Christen waren immer ebensosehr von der Freiheit des Willens, wie von der Allwissenheit Gottes überzeugt. Gerade aber Hüpeden hebt „den Begriff der göttlichen, alles durchschauenden Allwissenheit" auf. Aus dem gegenwärtigen Stand der Welt die weiteren nothwendigen Entwickelungen zu berechnen, könnte auch ein Geist, wie ihn Laplace sich dachte, ein Geist, der aus der Lage der Atome in einem Momente durch seine Weltformel den ganzen Weltlauf zu berechnen vermöchte. Dagegen zeigt sich die göttliche Allwissenheit in ihrem eigensten Lichte gerade darin, daß sie nicht aus den Ursachen die Wirkungen zu erkennen braucht. Gottes Ewigkeit steht über der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ihm ist alles Wahre nicht blos in seinen Ursachen, sondern auch in ihm selbst gegenwärtig. Was der Mensch frei thun wird, ist nicht blos dann wahr, wenn es geschieht, sondern wie es ewig wahr sein wird, war es auch ewig wahr. Jedenfalls ist der Ewigkeit alle Zeit immer gegenwärtig, und muß darum alles Zeitliche ewig vom Allwissenden geschaut werden.

Manche katholischen Theologen und Philosophen kommen der Hüpeden'schen Forderung näher, indem sie meinen, der Allwissende durchschaue so genau die Neigungen, Wünsche, Verhältnisse des freien

Willens, daß er dessen Entschließungen, wenn sie auch frei erfolgen, daraus ablesen könne; denn rein „zufällig" und „willkürlich", im Sinne Hüpedens, sind die freien Entschließungen nicht.

Die Thomisten sind der Ansicht, das Geschöpf bekomme zu jeder Thätigkeit, also auch zur freien, eine solche Mitwirkung Gottes, durch welche seine Handlung nach Beschaffenheit, Richtung und Intensität vollständig bestimmt sei. Da nun Gott von Ewigkeit schon seine Mitwirkung festgesetzt hat, so erkennt er auch von Ewigkeit ganz genau alle Thätigkeiten der Geschöpfe, die freiesten nicht ausgenommen.

So sieht man, daß es nicht an Erklärungen gebricht, welche die Freiheit mit der göttlichen Allwissenheit in Einklang bringen. Nur unter einer Voraussetzung, nämlich, daß die freien Handlungen ursachlos seien, wie sie Hüpeden darzustellen sucht, könnte sie auch ein allwissender Gott nicht erkennen. Denn ein ursachloses Ereigniß ist eine Absurdität, ein Nichts. Was aber Nichts ist, kann auch vom unendlichen Verstande, ja, von diesem am wenigsten, erkannt werden.

Nach allem können wir zuversichtlich erklären, daß die protestantische Theologie auch nichts beigebracht hat, was die Ueberzeugung der Christenheit und der gesammten Menschheit von der Freiheit des Willens irgendwie zu beeinflussen, geschweige denn zu erschüttern vermöchte.

§. 408.

Die Schädigung, welche nach der Lehre der Theologen die natürlichen Fähigkeiten des Menschen durch die Erbsünde erfahren haben.

1. Die Reformatoren und Jansenisten könnten sich für ihre radicale Verschlechterung der menschlichen Natur und ihrer Fähigkeiten auch auf eine bekannte Lehre der Theologen berufen, nach welcher Adam und der gefallene Mensch überhaupt in naturalibus vulneratus est. Dies freilich schon aus dem Grunde mit großem Unrecht, weil die Theologen, welche diesen Satz vertheidigen, alle ausdrücklich die reformatorisch-jansenistischen Irrthümer über die Folgen der Erbsünde verwerfen. Da indeß auch unter den katholischen Theologen in Betreff der Ausdehnung und der Intensität des Verderbens, welches die Sünde in der menschlichen Natur angerichtet hat, keine Uebereinstimmung besteht, wird es zweckdienlich sein, jene „Verwundung" der menschlichen Natur etwas genauer zu

untersuchen, um den Häretikern die Möglichkeit, aus jener theologischen Controverse für sich Nutzen zu ziehen, zu benehmen.

Daß Adam die übernatürliche Ausstattung, d. h. nicht nur die heiligmachende Gnade, sondern auch die dona praeternaturalia, Weisheit, Freiheit von Begierlichkeit, Unsterblichkeit u. s. w. für sich verlor, ist in der Offenbarungsurkunde für die meisten derselben deutlich ausgedrückt. Der Verlust der Integrität ist in dem Gefühl der Scham angezeigt, der Tod und die vielen zeitlichen Leiden werden als Strafe für die Uebertretung verhängt. Desgleichen wird durch die Sünde die schöne Harmonie zur Natur gestört, die Erde wegen der Sünde verflucht. Mit allem dem, insbesondere mit der durch die Sünde entstandenen Unordnung im Innern ist auch eine Beeinträchtigung der Vernunft gegeben, die nun nicht mehr so ungestört der Betrachtung der Wahrheit leben kann, nicht mehr im sinnlichen Leben jene Förderung des Geisteslebens findet, welche nicht zu geringem Theile die hohe Erkenntniß des unschuldigen Menschen bedingte.

Im Wesen der Erbsünde liegt es weiter, daß diese Schädigung seiner Natur auch seine Nachkommen treffen mußte. Es war der Verlust der dona praeternaturalia auch eine Schädigung der Natur, weil die Vervollkommnung, welche sie verliehen, in der natürlichen Sphäre sich hält.

2. Dieses alles bietet keine Schwierigkeit: die Frage ist vielmehr die, wie *weit* sich das Verderben, welches die Sünde in Adam und seinen Nachkommen anrichtete, erstreckte. Unter den Theologen herrscht darüber keine Einigkeit, indem die einen den so degradirten Menschen für ein *krankes*, abnormes Wesen erachten, die anderen aber ihn für durchaus *normal* halten. Die extremen Anschauungen der Rationalisten und Ungläubigen auf der einen Seite, welche ihn statt eines gefallenen, entstellten Wesens für ein aus thierischer Rohheit sich entwickelndes Naturproduct ansehen, und der Reformatoren und Jansenisten anderseits, welche ihn durch die Sünde als substantial verändert oder doch in Bezug auf religiöse Erkenntniß und sittliche Freiheit wenigstens accidental alterirt erachten, widersprechen so auffällig der Offenbarung, aller Vernunft und Erfahrung, daß wir sie hier nicht mehr eigens zu widerlegen brauchen. Gegen letztere reicht hin zu bemerken, daß die einfache Seele einer substantialen Veränderung unfähig ist. Eine Trübung ihrer Erkenntniß in religiöser Beziehung bis zur völligen Unfähigkeit oder gar Verblendung ist gegen alle Erfahrung, da, wie die Religionswissenschaft beweist, die religiöse Anlage selbst bei den verkommensten Völkern nicht ganz ausgerottet worden ist.

Mit einem Worte: nach den Reformatoren und ihren jansenistischen Ausläufern wäre der gefallene Mensch nicht blos krank, sondern todt, ein regungsloser und gefühlloser Klotz. Nun spricht allerdings auch die heilige Schrift von einem Tode der Seele und ihrer Wiedererweckung durch Christus, aber das gilt nach allem, was wir darüber gesagt haben, nur von der übernatürlichen Ordnung, für welche die Seele durch den Verlust der heiligmachenden Gnade erstorben ist[1].

3. Unsere Frage ist also die, ob der Mensch in Folge der Sünde Adams seiner Natur nach in einem abnormen, degenerirten, krankhaften Zustand sich befindet. Zur Lösung derselben dienen uns zunächst zwei Aussprüche des Concils von Trient: „Wer nicht bekennt . . . daß der ganze Adam durch jene Sünde dem Leibe und der Seele nach verschlechtert worden sei, der sei im Banne[2].“ Und: „In ihnen (Juden und Heiden) ist der freie Wille keineswegs ausgelöscht, wenngleich in seinen Kräften geschwächt und gebeugt (inclinatum) worden[3].“

Hiermit wird allerdings eine tiefeingreifende Verschlechterung Adams und seiner Nachkommen in Folge der Sünde ausgedrückt, dieselbe braucht aber durchaus nicht auf die Natur als solche bezogen zu werden. Adam wurde an Leib und Seele verschlechtert, weil sein Leib und seine Seele eine unverdiente Ausstattung erhalten hatten, die durch die Sünde verloren ging. Ferner wurde sein Wille und der seiner Nachkommen geschwächt, da er einen durch das donum integritatis gestärkten Willen besaß, der auch auf seine Nachkommen übergehen sollte. Man kann also auch, ohne eine Verschlechterung des natürlichen Menschen und insbesondere seines Willens anzunehmen, sagen, daß seine Willenskraft in Folge der Sünde Adams geschwächt worden sei.

Etwas anders drückt der gewöhnliche christliche Unterricht die Folgen der Erbsünde aus, wenn gelehrt wird: „Das übernatürliche Ebenbild Gottes ist ganz ausgelöscht, das natürliche entstellt worden.“ D. h. die heiligmachende Gnade ist ganz verloren gegangen; die natürliche Gottebenbildlichkeit, welche in Vernunft und Freiheit des Willens besteht, war durch die dona praeternaturalia in ihrer Sphäre zu einer höheren Gottähnlichkeit als sie dem natürlichen Menschen zukommt, erhoben worden, und dieses vervollkommnete natürliche Ebenbild Gottes ist durch Herabsinken auf die nackte

1) Vgl. oben S. 39 f. — 2) Sess. V. can. 1. — 3) Sess. VI. cap. 1.

Natürlichkeit entstellt worden. Die Entstellung geht auf das verschönerte Ebenbild, nicht auf das rein natürliche. Wenigstens läßt sich die Entstellung so deuten, wenn man eine Verschlechterung der Natur durchaus nicht zugeben will.

4. Der theologische Ausdruck für die Folgen der Sünde Adams ist: Er wurde der übernatürlichen Gaben *entblößt* und in den natürlichen *verwundet* (supernaturalibus spoliatus, vulneratus in naturalibus); derselbe wird jedoch verschieden gedeutet, und kann leicht zu Mißverständnissen Veranlassung geben, weshalb wir Folgendes darüber bemerken.

Ohne alle Schwierigkeit ist der Satz, wenn man ihn von Adam in seiner thatsächlichen übernatürlichen und außerordentlichen Ausstattung versteht. Dann sind die supernaturalia auf die heiligmachende Gnade mit ihren speciellen Momenten: Freundschaft Gottes, Kindschaft Gottes, übernatürliche Tugenden u. s. w. zu beziehen. Dann diese Gaben sind im strengen und eigentlichen Sinne übernatürlich. Die naturalia sind dementsprechend die mit den dona supernaturalia ausgestatteten natürlichen Fähigkeiten des Menschen, die einerseits die Natur nur in ihrer Sphäre vervollkommnen, nicht über sie hinaus heben, anderseits aber für den begnadigten Menschen die normale, also natürliche Ausstattung sein sollten.

In dieser so vervollkommneten Natur wurde er durch die Sünde *verwundet*. Denn für den durch die Gabe der Weisheit vervollkommneten Verstand ist die Entziehung derselben eine tiefe Wunde; der durch das donum integritatis gekräftigte Wille erhielt durch Entziehung derselben eine schwere Verletzung u. s. w.

Aehnlich läßt sich auch der Satz von Adams Nachkommen verstehen; sie haben die Gnade, die auch ihr Antheil sein sollte, gänzlich verloren, die außernatürliche Vervollkommnung sollte ihre normale, natürliche Zuständlichkeit werden: in dieser also sind sie verletzt, verwundet worden.

So müssen jenes Axiom diejenigen Theologen fassen, welche den Zustand des gefallenen Menschen mit dem des im Zustande der bloßen Natur befindlichen für völlig identisch erachten. Nach ihnen unterscheidet sich der Mensch, der die übernatürliche Ausstattung verloren, von dem, der sie nie erhalten hat, blos wie ein seiner Kleider beraubter Mensch von einem nackten, der nie Kleider getragen hat.

Daß aber diese Deutung jenes theologischen Satzes nicht die eigentliche und nächstliegende ist, liegt auf der Hand. Auch die Ver-

schlechterung des Stammvaters an Leib und Seele, sowie die Schwächung der Willenskraft, von welcher das Concil von Trient spricht, desgleichen die Trübung des natürlichen Ebenbildes, welche unsere Katechismen lehren, scheinen etwas mehr zu verlangen als die bloße Zurückversetzung Adams in den Zustand der reinen Natur.

Jene Theologen wollten mit dieser Deutung der falschen Auffassung der Jansenisten, als ob die Ausstattung Adams von der Natur gefordert würde, entgegentreten; aber ein solcher äußerer Grund darf erstens nicht die Deutung eines an sich klaren Satzes beeinflussen, und zweitens läßt sich recht wohl eine Verwundung der Natur mit dem durchaus übernatürlichen Charakter der verlorenen Gaben in Einklang bringen.

5. Schon das Beispiel, das die volle Unversehrtheit der gefallenen Natur illustriren soll, beweist das Gegentheil. Es ist ein großer Unterschied, ob ein Mensch immer *unbekleidet* gegangen ist, oder ob ihm die Kleider vom *Leibe gerissen* werden. Letzterer wird sich in einem ganz abnormen, unerträglichen Zustande befinden, während der Neger nur in seiner Nacktheit sich wohl fühlt.

Aber die außerordentlichen Gaben sind keine blos äußere Hülle, die man wie ein Kleid ohne großen Schaden wegnehmen könnte. Die heiligmachende Gnade könnte eher so aufgefaßt werden; sie haftet zwar realiter an der Natur, aber als übernatürliches Accidens bringt ihr Verlust der Seele keine Verletzung bei. Doch auch hier trifft zu, was vom Kleide gilt: Wie der schützende, erwärmende Einfluß des Kleides beim Menschen, der seiner Kleider beraubt wird, sehr schmerzlich vermißt werden wird, so die schützende, belebende Kraft der Gnade. Der Gnadenstand bedingt das besondere Wohlwollen Gottes, er macht den Menschen zum Gegenstande besonderer göttlicher Vorsehung, entrückt ihn also mehr den Angriffen des Teufels, welchen der Sünder und der rein natürliche Mensch ausgesetzt ist. Aber freilich eine (innere) Verwundung der Seele kann man in dem Verluste des Gnadenstandes nicht anerkennen.

Anders wenn es sich um den Verlust der *außernatürlichen* Gaben handelt. Dieselben haben *innerlich* die natürlichen Fähigkeiten des Leibes und der Seele gekräftigt, erhoben, vervollkommnet; sie können darum auch nicht ohne innerliche Verletzung verloren gehen. Sie sind einer Bekleidung zu vergleichen, die mit dem Fleische verwachsen ist, wie etwa das Fell der Thiere. Oder um ein sachgemäßeres Beispiel zu nehmen: wenn ein Edelreis mit einem Bäumchen verwachsen ist, kann es ohne Verwundung des letzteren nicht herab-

gerissen werden. Und darum ist ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen einem Wildling, der von Natur aus ein solcher ist, und einem veredelten Stamm, von dem das Edelreiß herabgerissen wird.

6. Es ist doch einleuchtend, daß ein Verstand, dem die frühere Weisheit genommen ist, ein Wille, dem die vollkommene Freiheit, ein Leib, dem die Leidenslosigkeit und Unsterblichkeit entzogen wird, eine wahre Ruine, etwas Verstümmeltes und Verkümmertes darstellen. Corruptio optimi pessima. Und diese Verkümmerung ist um so schlimmer, als der Mensch sie selbst herbeigeführt hat, als er sich selbst zum Krüppel gemacht hat. Eine innerliche Verschlechterung der Fähigkeiten wird allerdings erst durch wiederholte Sünden herbeigeführt: der lasterhafte Mensch ist in Wahrheit in seiner natürlichen Beschaffenheit verwundet, aber auch schon eine einmalige Sünde legt den Grund, macht den Anfang zur Verschlechterung; denn auch schon die erste That trägt zur folgenden Gewohnheit, die einen inneren Zustand des Sünders darstellt, bei. Ja, im Grunde ist der erste Schritt der entscheidendste; zwischen der Unschuld und dem Zustande des ersten Fehltrittes ist im sittlichen Leben vielleicht ein größerer Unterschied, als zwischen der anfangenden und der ausgebildeten Gewohnheit im Sündigen. Es hat also Adam durch seine Sünde seiner Natur eine sehr tiefe Wunde geschlagen, zumal jene *eine* und *erste* Sünde eine Bedeutung für das sittliche Leben hatte, wie keine andere mehr. Der sittliche Zustand der ganzen Welt ist durch sie entschieden worden.

Von Adam kann man also ganz eigentlich sagen: Er ist des Uebernatürlichen, d. h. der Gnade und der außerordentlichen Gaben verlustig gegangen, und ist in seiner Natur, an Leib und Seele *verwundet* und *verschlechtert* worden.

7. Kann man dasselbe aber auch von den Nachkommen Adams sagen? Gewöhnlich wird jener theologische Satz ebenso auf uns wie auf unseren Stammvater angewandt. Das Concil von Trient spricht in dem angeführten 1. Canon der V. Sitzung allerdings zunächst von einer leiblichen und geistigen Verschlechterung Adams, aber die Schwächung der Willenskraft (Sess. VI, cap. 1) schreibt es seinen Nachkommen zu, wird also wohl den ersteren Ausspruch nicht von Adam allein verstanden wissen wollen. Und in der That gilt von Adams Nachkommen mehr oder weniger dasselbe, was vom Stammvater. In Bezug auf übernatürliche Gnade und die dona praeternaturalia haben wir denselben Verlust erlitten, wie er. Ist

aber auch unsere nackte Natur verwundet worden, wie die seinige? Es scheint nicht, denn wir haben eben die Wunde Adams gerade aus seiner persönlichen That und aus der realen innigen Verbindung der Gaben mit seiner Natur abgeleitet: beides trifft aber bei uns nicht zu. Unsere Fähigkeiten waren nie innerlich vervollkommnet, wir können die natürlichen Folgen einer bösen That wohl durch persönliche Sünden in uns erfahren, wir können sie aber nicht erben.

Und doch trifft beides, wenn auch nicht in demselben Grade, wie bei Adam, auch bei uns zu: auch unsere Natur ist durch seine Sünde verschlechtert worden, die persönlichen Folgen seiner That sind an uns nicht spurlos vorübergegangen.

Um dies einzusehen, braucht man nur den unermeßlichen Unterschied zu betrachten, der zwischen Kindern besteht, die von unschuldigen, gesunden, normalen Eltern geboren werden, und solchen, die in einer herabgekommenen, geistig und leiblich verkommenen Familie geboren und erzogen werden. Die neueren Beobachtungen auf psychiatrischem und klinischem Gebiete stellen immer deutlich heraus, daß die s. g. „*erbliche Belastung*“ eine wesentliche Rolle in der Geschichte der Geistes- und Körperkrankheiten spielt. Nun ist aber kaum je eine Familie so sehr „herabgekommen“, wie die unserer Stammeltern, der Sündenfall war eine sittliche Katastrophe, wie sie seitdem in keinem Menschenleben mehr vorgekommen ist. Dieselbe muß also tiefeinschneidender in das sittliche Leben und selbst in die physische Zuständlichkeit dieser Familie eingegriffen haben, als es jemals später in einer menschlichen Familie geschehen konnte. Ich will damit nicht sagen, daß unsere Stammeltern eine Verbrecherfamilie waren, die körperlich und geistig, natürlich und sittlich verkümmerte Kinder erzeugt hätten. Aber die krüppelhafte Natur, die ihr Antheil geworden, pflanzten sie auf ihre Nachkommen fort. Trotz der Bekehrung war die sittliche Atmosphäre dieser gefallenen Familie nicht die der Unschuld und des sittlichen Muthes, sondern „der Demoralisation“, welche durch die mit aller Macht auftretende wirkliche Sündhaftigkeit eine fortwährende Steigerung erfuhr. Mit dem Falle, mit dem Verluste der Unschuld bildete sich eine mehr oder weniger sündhafte Atmosphäre, von welcher alle Kinder und weitere Nachkommen schädliche Einflüsse an Leib und Seele erfuhren, die sodann immer schlimmer wurden.

Auf diese Weise erklärt es sich, daß wie alle Menschen an Leib und Seele, so auch insbesondere in ihrer Willenskraft durch die

Sünde Adams geschädigt worden sind. Mit anderen Worten: Wenn der Stammvater die Unschuld bewahrt hätte, wäre die Entwickelung der Menschheitsgeschichte, auch abgesehen von dem Verluste der übernatürlichen Ausstattung, eine ganz andere geworden, als sie sich jetzt mit ihrem unsäglichen physischen und sittlichen Elende darstellt. Wenn auch Adam in rein natürlichem Zustande von Gott belassen worden wäre, und er in Unschuld Kinder erzeugt und erzogen hätte, würden seine jetzigen Nachkommen nicht so an Leib und Seele zu leiden, nicht mit so vielen inneren und äußeren Schwierigkeiten im sittlichen Leben zu kämpfen haben, wie es thatsächlich der Fall ist. Das heißt aber nichts anders als: Durch die Sünde des Stammvaters sind wir in der Natur verwundet worden. Diese Verletzung in der Natur ist aber offenbar eine noch weit empfindlichere, wenn mit der Sünde Adams nicht blos eine natürliche Unschuld verloren wurde, sondern der Fall ein Herabfallen aus der höchsten Höhe bezeichnet, wenn hohe innere Vollkommenheiten der natürlichen Kräfte ihm entzogen wurden, und dieser Verlust kein blos persönlicher, sondern nach Gottes Anordnung und nach natürlichem Zusammenhang ein typischer war, für das gesammte Geschlecht Bedeutung hatte.

8. So kann man also bei voller Anerkennung der Uebernatürlichkeit des Urzustandes doch von einer Verletzung der menschlichen Natur in Folge der Sünde Adams reden, ganz eigentlich von der Natur Adams selbst, man kann aber in einem durchaus wahren Sinne auch von einer Verwundung unserer Natur sprechen. Es liegt also kein Grund vor, den Satz, der die Folgen der Sünde Adams in correct theologischer Form aussprechen will, den Satz: spoliatus est supernaturalibus, vulneratus in naturalibus in einem weniger eigentlichen Sinne zu verstehen.

Aber auch im strengsten Sinne verstanden folgt aus demselben nicht das Mindeste für jene substantielle Depravation der Natur, welche die Reformatoren behaupten, Nichts für die völlige Unfreiheit des menschlichen Willens: Wunde, Krankheit ist allerdings ein abnormer Zustand, er ist aber noch nicht der Tod selbst. Nach den Protestanten und Jansenisten hatte die Erbsünde die menschliche Natur selbst, das Wesen des Willens vernichtet, wie sich im Folgenden noch deutlicher zeigen wird.

§. 409.

Der gefallene Mensch ist noch einiger Sittlichkeit fähig.

Dieser Satz ergibt sich leicht aus den zwei vorausgehenden (§§. 406 und 407), welche dem gefallenen Menschen noch die Möglichkeit übersinnlicher und religiöser Erkenntniß und die Wahlfreiheit vindiciren. Denn um ein sittlich gutes Werk zu vollbringen, reicht hin, daß der Mensch dasselbe als sittlich gut erkenne und mit freier Entscheidung dasselbe vollbringe oder doch wolle. Nun kann aber nach dem Gesagten dem gefallenen Menschen jene sittliche Erkenntniß und die Fähigkeit, ihr entsprechend zu handeln, nicht abgesprochen werden.

1. Wenn der Mensch noch Uebersinnliches und Göttliches erkennen kann, so kann er auch beurtheilen, ob eine Handlung sittlich gut oder sittlich schlecht sei. Denn die sittliche Ordnung ist nicht etwa ein von den natürlichen Verhältnissen des Menschen disparates Gebiet, sondern, wie das vernünftige Geschöpf nach unseren obigen Ausführungen mit psychologischer Nothwendigkeit von der Natur und dem Leben zu Gott hingeführt wird, ebenso auch von den natürlichen Lebensverhältnissen zu der Sittlichkeit. Mit aller Klarheit erkennt der Mensch, auch der gefallene, daß es nicht weniger, ja noch mehr unrecht, der Ordnung zuwider, tadelnswerth ist, seinen Mitmenschen zu schädigen, die Eltern zu verunehren, der Unmäßigkeit sich hinzugeben, zu lügen, als einen Fehler gegen rein natürliche Verhältnisse zu begehen, etwa auf allen Vieren zu kriechen, die Reinlichkeit zu vernachlässigen, für den Winter nicht Fürsorge zu treffen. Zugleich sagt ihm aber auch das Gewissen, bezw. die Vernunft, welche einen allheiligen und allgerechten Gott erkannt hat, daß Gott ihm verbietet, seinem Nächsten Unrecht zu thun, unmäßig zu sein. Er muß nothwendig urtheilen, daß Gott von ihm verlangt, nach der sittlichen Ordnung, d. h. nach den Beziehungen, in denen er zu Anderen, zu den Eltern, Kindern, Nächsten steht, zu handeln. Durch diese Beziehung zu Gott wird aber die Ordnung sittliche Ordnung, bekommt die Handlung einen sittlichen Charakter.

Noch leichter aber ist dem gefallenen Menschen diese sittliche Erkenntniß durch den Unterricht, die gesellschaftliche Erziehung gemacht, welche ihrerseits diese Erkenntnisse aus der Uroffenbarung überkommen und nie ganz verloren hat, und noch klarer durch das Christenthum wieder erhalten hat. In seinem Inneren findet der Mensch, wenn er nicht ganz verkommen ist, jene sittlichen

Ideen, welche ihm von Eltern und Lehrern mitgetheilt werden, vollkommen bestätigt.

Also die sittliche Erkenntniß fehlt nicht; kann sich aber der geschwächte Wille des Menschen auch nach dieser Erkenntniß frei entscheiden? Man möchte es bezweifeln, wenn man so oft an sich selbst erfährt und von Anderen hört: Video meliora proboque, deteriora sequor. Aber diese Erfahrung löst auch den Zweifel: In schwierigeren Dingen sind wir allerdings oft schwach; aber es gibt so leichte sittliche Verpflichtungen, daß sie ohne alle Willensanstrengungen erfüllt werden können. Manche Gebote Gottes entsprechen so sehr unserer Natur und unseren Neigungen, daß wir uns eher Gewalt anthun müßten, um sie zu verletzen, als sie zu erfüllen. Manchem Menschen von edlem Mitgefühle ist es rein unmöglich, einen Mitbruder ohne Grund zu verletzen, ihm in der Noth das Mitleid zu versagen. Mancher gerade Charakter kann keine Lüge aussprechen, er leidet lieber zeitliche Nachtheile, als daß er seinen aufrichtigen Charakter verleugnet. Die Liebe zu den Kindern ist den Eltern so mächtig und tief in das Herz gepflanzt, daß sie nur durch Unnatur derselben entgegenhandeln können. Dasselbe muß man bis zu einem gewissen Grade auch von der Liebe der Kinder zu den Eltern sagen.

Dadurch, daß diese Pflichten den menschlichen Neigungen entsprechen, verlieren sie nicht ihren sittlichen Werth. Nur ein verkehrter Rigorismus konnte Kant verleiten, lediglich dasjenige als sittlich gut anzuerkennen, was ohne Neigung geschieht. Aber ebenso verkehrt ist es, mit den Jansenisten solche aus natürlicher Neigung entsprungenen Handlungen als der Selbstliebe entsprungen für verwerflich und Sünde zu erklären. Höchstens könnte man zugeben, daß die natürliche Neigung die Verdienstlichkeit mindert; ganz aufheben kann sie dieselbe nur dann, wenn der sittliche Charakter und die Beziehung auf Gott positiv ausgeschlossen wird. Man kann ein gutes Werk recht wohl mit großer Neigung und doch auch als sittlich gut und mit Rücksicht auf Gott verrichten.

2. Selbst wenn man die Liebe Gottes über Alles als alleiniges Motiv des sittlich guten Handelns anerkennen wollte, wäre dasselbe der Menschennatur nicht so unmöglich. Wenn es dem menschlichen Herzen ein natürliches Bedürfniß ist, diejenigen, welche ihm selbstlose Liebe bewiesen haben, wieder zu lieben, sollte es nicht seinen Gott lieben können, der ihm mit uneigennützigster Güte so große Wohlthaten: das Leben, die geistigen Fähigkeiten gegeben und eine

unaussprechliche Seligkeit in Aussicht gestellt hat? Wir lieben naturgemäß unsere Eltern, Erzieher und Lehrer; wie hoch steht Gott, unser himmlischer Vater, über unseren theuersten Eltern und Lehrern! Wir erkennen mit rein natürlicher Vernunft, daß Gott das höchste, liebenswürdigste Gut ist. Unser Herz ist zur Liebe für alles Schöne, Edle, Liebenswürdige geschaffen; sollten wir nicht Gott seiner Schönheit, Güte, Liebenswürdigkeit gemäß lieben können; und ihm zu Liebe auch manches Gute, wenigstens leichteres, der Natur entsprechendes üben können?

3. Es gibt freilich auch katholische Theologen, welche eine vollkommene Liebe Gottes über Alles dem natürlichen Menschen für unmöglich erklären, und unter ihnen wird auch der heil. Thomas angeführt, aber, wie wir glauben, mit Unrecht. Gott über Alles lieben kann nämlich einen doppelten Sinn haben: Einmal kann es heißen, einen Act der Liebe Gottes über Alles erwecken. Sodann aber auch, Gott so über Alles in allem seinen Thun schätzen und lieben, daß man ihm niemals ein endliches Gut vorzieht. Der heil. Thomas lehrt aber nicht, daß man gar keinen Act der Liebe Gottes über Alles erwecken könne, er lehrt auch nicht, daß man durch eine solche Liebe Gottes nicht zu einem guten Werke sich bestimmen lassen könne, nichts Gutes verrichten könne, sondern nur das behauptet er: ohne die heilende Gnade kann der Mensch nicht mehr eine solche Liebe Gottes über Alles haben, wie sie der Stammvater besaß, der kraft dieser Liebe alles Gute leicht und sicher vollbringen konnte. Um dies einzusehen, braucht man nur die betreffende Stelle des heil. Thomas näher zu betrachten und mit seiner anderweitigen Lehre zu vergleichen.

Folgendes ist seine Lehre, beziehungsweise seine Meinung in Betreff einer theologischen Frage, welche auch in Betreff der natürlichen Kräfte der Engel schon zu seiner Zeit von den Theologen verschieden beantwortet wurde. Sicut supra dictum est (1 p. q. 60, a. 5), in quo etiam circa naturalem dilectionem angelorum diversae opiniones sunt positae, homo in statu naturae integrae poterat operari virtute suae naturae bonum, quod est sibi connaturale absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini et etiam cuilibet creaturae, non solum rationali, sed irrationali, et etiam inanimatae secundum modum amoris, qui unicuique creaturae competere potest. Cujus ratio est, quia unicuique naturale est, quod

appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse; sic enim agit unumquodque, prout aptum natum est esse, ut dicitur Physic. II, 78. Manifestum est autem, quod bonum partis est propter bonum totius; unde naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit (de div. nom. 4, 11), quod Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius. Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem et similiter dilectionem omnium aliarum rerum; et ita Deum diligebat plus quam seipsum et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ad hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est, quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis[1]).

Vergleicht man diesen Artikel mit dem nächst vorhergehenden[2]), so findet man zwischen beiden eine vollkommene Uebereinstimmung, indem in beiden sehr genau der Unterschied der Nothwendigkeit der Gnade für den Urstand und für die gefallene Natur dargelegt wird. Die für letztere nothwendige heilende Gnade dient im ersten Artikel dazu,

1) 1. 2. q. 109. a. 3.

2) Natura hominis potest dupliciter considerari: uno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundum autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum sicut primo movente, ut dictum est .... Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possi *totum* hujusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scl. toto bono naturae privetur, potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere ..., non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat ... Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scl. ad operandum et volendum bonum supernaturale, sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scl. ut sanetur, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium ... 1. 2. q. 109. a. 2.

den Menschen für alles Gute fähig zu machen, da er ohne sie nur einiges Gute vollbringen kann; wenn sie also im zweiten Artikel die Liebe Gottes über Alles ermöglichen soll, so kann dies nur jene wirksame Liebe sein, welche den Menschen antreibt, alle seine Pflichten zu erfüllen, alle Sünden zu meiden, niemals ein irdisches Gut dem unendlichen Gute vorzuziehen, oder wie der heilige Lehrer dieselbe selbst erklärt, kraft welcher der Mensch sich und Alles nur in Gott und Gottes wegen liebt. Von einem einmaligen Liebesacte dagegen ist gar keine Rede; ein solcher muß im Gegentheile nach den hier dargelegten Principien des Heiligen für möglich, ja für natürlich erachtet werden. Denn es ist nach ihm jedem Wesen, das Theil eines Ganzen ist, natürlich, das Ganze mehr als sich zu lieben, vorausgesetzt freilich, daß es dieses Verhältniß erkennen kann. Nun ist aber die Vernunft im Menschen nicht so ganz ausgelöscht, daß ihr eine solche Erkenntniß unmöglich wäre; nach demselben heiligen Lehrer ist die Offenbarung nur nothwendig, damit alle Menschen alle Wahrheiten der natürlichen Religion sicher und vollkommen erkennen können. Jene natürliche Liebe zu Gott, dem allgemeinen Endzweck der Welt, könnte nur dadurch unmöglich gemacht werden, daß das besondere, private Gut, d. h. selbstsüchtige Zwecke des Menschen mit der Liebe Gottes collidiren; aber das ist nicht immer der Fall; jedenfalls nicht, wenn es sich um einen einmaligen Act der Liebe Gottes handelt. Aber selbst wenn Sonderzwecke des Menschen mit den Zwecken Gottes in Conflict kommen, muß der Eigennutz nicht immer siegen. Denn wenn der heilige Lehrer sagt, wegen der Verderbtheit der Natur gehe der Mensch immer seinem Sonderinteresse nach (sequitur bonum privatum), so ist dies nicht von einer allgemeinen, ausnahmslosen Handlungsweise des Willens zu verstehen; dann könnte ja der Mensch gar nichts Gutes mehr thun, sondern alle seine Handlungen wären sündhaft. Dann könnten sich aber mit mehr Recht als die Thomisten die Bajaner auf den heil. Thomas berufen, nach welchen der freie Wille nur zum Sündigen taugt. Der heilige Lehrer erklärt ja aber ausdrücklich, daß der gefallene Mensch noch einiges Gute vollbringen könne.

Damit ist aber auch zugleich gesagt, daß er nicht blos ein oder das andere Mal einen Act vollkommener Liebe Gottes erwecken, sondern Gott zu Liebe auch die Geschöpfe lieben, ihm zu Liebe auch eine oder die andere Versuchung überwinden könne. In der Versuchung tritt nämlich die Frage an uns heran, ob wir Gott mehr als dieses oder jenes Gut schätzen und lieben, ob wir unser Sonder-

interesse dem Sittengesetze, dem Willen Gottes vorziehen wollen. Da wir dies aber, wie gesagt, nach dem heil. Thomas nicht regelmäßig und nothwendig thun, so können wir selbst einige Schwierigkeiten bei der Uebung des Guten überwinden. Das Gegentheil behaupten heißt ja auch aller Erfahrung Hohn sprechen, heißt eine völlige Verkehrung und Vernichtung der vernünftigen Natur des Menschen proclamiren. Wenigstens in einzelnen Fällen wird doch unser Wille so viel Kraft haben, ein verlockendes Gut, das die Vernunft als sehr schändlich und schädlich und unsittlich, dem Willen Gottes zuwider erkennt, auszuschlagen!

Ganz entscheidend für unsere Frage ist aber, daß der heil. Thomas dem Engel ausdrücklich die Fähigkeit zuschreibt, Gott mit natürlichen Kräften über Alles, und zwar nicht blos mit unvollkommener Liebe (amor concupiscentiae), sondern auch mit vollkommener Liebe (amor amicitiae) zu lieben, und auf diese Lehre verweist er ja in gegenwärtiger Frage über die natürliche Gottesliebe des Menschen. Er sagt:

Quidam dixerunt, quod angelus naturali dilectione diligit Deum plus quam se amore concupiscentiae, quia scl. plus appetit sibi bonum divinum, quam bonum suum; et etiam amore amicitiae, inquantum scl. Deo vult naturaliter angelus majus bonum quam sibi. Vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam. Sed simpliciter loquendo naturali dilectione plus diligit se quam Deum, quia intensius et principalius naturaliter diligit se quam Deum.

Sed falsitas hujus opinionis manifeste apparet, si quis in rebus naturalibus consideret, ad quid res naturaliter moveatur.

Nun wird derselbe Gedanke von dem stärkeren Verlangen des Theiles nach dem Gute des Ganzen weitläufiger begründet und geschlossen: Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est: sequitur, quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum: alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur, quod naturalis dilectio esset perversa et quod non perficeretur per charitatem, sed destrueretur[1]).

---

1) 1. p. q. 60. a. 5.

Dieselben Principien, welche hier für die natürliche Gottesliebe des Engels aufgestellt werden, gelten ja auch für den Menschen, ja, wie der heilige Lehrer selbst erklärt, für alle Wesen; diese Liebe muß also auch dem natürlichen Menschen möglich, ja naturgemäß sein, und ausdrücklich folgert er dies aus seiner Beweisführung selbst. Wenn aber dem Engel, dem natürlichen Menschen diese Liebe Gottes über Alles möglich ist, dann kann wenigstens keine absolute Unfähigkeit der Natur für dieselbe behauptet werden. Dann kann aber auch die gefallene Natur, welche durch die Sünde wesentlich nicht verändert ist, nicht absolut unfähig sein, Gott über Alles zu lieben, sondern es kann nur eine größere oder geringere Schwierigkeit zugegeben werden. Unter Umständen kann aber, wie wir sahen, selbst diese Schwierigkeit wegfallen, und dann muß die natürliche Tendenz zu ihrer vollen Geltung kommen.

Jedenfalls wird die jansenistisch-bajanische Lehre von der absoluten Nothwendigkeit der übernatürlichen Gnade zu jeglichem Guten und insbesondere zur vollkommenen Liebe Gottes vom heil. Thomas entschieden verurtheilt, wenn er dem Engel und dem natürlichen Menschen ohne Gnade eine solche Liebe nicht nur für möglich, sondern gewissermaßen für naturnothwendig erklärt. Man könnte in diesen Ausdrücken eher eine Uebertreibung nach der entgegengesetzten pelagianisch-rationalistischen Seite erblicken; aber man muß jene Naturnothwendigkeit, der Begründung entsprechend, welche der heilige Lehrer davon gibt, richtig verstehen: Es liegt in jedem Wesen, das eine geordnete, harmonische Naturverfassung besitzt, eine natürliche Tendenz sich als Theil dem Ganzen unterzuordnen, das Ganze und seine Zwecke höher zu halten, stärker zu erstreben als seine eigenen Sonderzwecke. Auch der Wille wird bei einem normal angelegten Vernunftwesen das höhere Ziel des Ganzen, also Gott, naturgemäß mehr lieben, als sich und seine Ziele. Aber diese Liebe kommt freilich vielfach, namentlich beim gefallenen Menschen, in Collision mit heftigen Regungen nach gotteswidrigen Gütern und Zielen, die den Vernunftwillen bewältigen können, und wirklich in vielen Fällen, namentlich in starken, anhaltenden Versuchungen sicher bewältigen, wenn die Hilfe Gottes nicht die Schwäche und Krankheit des Willens heilt.

Diese Unterscheidung zwischen vorübergehender und andauernder Gesetzeserfüllung macht der heilige Lehrer selbst, und gibt ausdrücklich zu, daß auch vom Sünder auf einige Zeit jede einzelne schwere Versuchung überwunden, also noch weit mehr einzelne, wenigstens leichte gute Werke verrichtet werden können.

Antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam justificantem, potest singula peccata mortalia vitare et secundum aliquod tempus; quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali esse non potest.

Alle Todsünden aber meiden ist dem heiligen Lehrer dasselbe, als Alles auf Gott als das letzte Ziel beziehen, sich nicht von ihm trennen wollen, ihm anhangen wollen, und dieses nach Obigem dasselbe, wie Gott über Alles lieben. Also heißt einige Todsünden einige Zeit lang vermeiden, so viel als einige Zeit und in manchen Handlungen Gott über Alles lieben. So nämlich begründet er den obigen Satz:

Hujus ratio est, quia sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio subdi debet Deo et in ipso constituere finem suae voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis judicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo inferiori appetitu non totaliter subjecto rationi, non potest esse, quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo, ita etiam ratione hominis non totaliter existente subjecta Deo, consequens est, ut contingant multae inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet, occurrunt multa propter quae consequenda vel vitanda homo recedit a Deo contemnendo praecepta ejus; et ita peccat mortaliter, praecipue quia in repentinis homo operatur secundum finem praeconceptum et secundum habitum praeexistentem, ut Philosophus dicit (Ethic. III, 8). Quamvis ex praemeditatione rationis homo possit *aliquid* agere praeter ordinem finis praeconcepti et praeter inclinationem habitus. Sed quia homo *non potest semper* esse in tali praemeditatione, non potest contingere, ut diu permaneat quin operetur secundum convenientiam voluntatis deordinatae a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur[1]).

Wie also der heilige Lehrer die Liebe Gottes über Alles als eine Hinrichtung des Willens auf Gott, das letzte und allgemeine Ziel aller Wesen mit particularen Zwecken bestimmt hatte, so erklärt er diese Hinrichtung auf das letzte Ziel als eine solche feste Verbindung des Willens mit Gott, daß derselbe um keines zu erlangenden Gutes, um keines zu erleidenden Uebels willen von Gott lassen will.

1) 1. 2. q. 109. a. 8.

Dieses ist aber thatsächliche Liebe zu Gott, kraft deren man wirklich und wirksam Gott allen Gütern und allen Uebeln vorzieht. Nur eine solche Liebe Gottes vermag alle Gebote Gottes zu erfüllen, nur eine solche Werthschätzung des letzten Zieles läßt alle Versuchungen überwinden: wie also dieses ohne Gnade Gottes nicht möglich ist, so auch nicht die Liebe Gottes über Alles; wie aber doch ohne Gnade in manchen Stücken die Vernunft, wenn sie ihre natürliche Kraft entfalten, wenn sie vorher überlegen kann, manche Versuchungen zur Todsünde zu überwinden vermag, so kann sie auch eine (beschränkte) Liebe Gottes über Alles haben.

4. Wen anders hatte übrigens Bajus im Auge, als die Scholastiker und ihren Koryphäen, den heil. Thomas, wenn er behauptet, sie hätten zur Schmach des Kreuzes Christi eine Liebe Gottes mit rein natürlichen Kräften gelehrt[1])? Die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Liebe Gottes sei gegen Vernunft und heilige Schrift[2])?

Indem die Kirche diese Sätze verwarf, hat sie übrigens die Möglichkeit einer natürlichen Liebe Gottes über Alles, wie uns scheint, ganz formell ausgesprochen. Denn was heißt: die Unterscheidung zwischen rein natürlicher Liebe Gottes, mit rein natürlichen Kräften erweckt, auf Gott den Urheber der Natur gerichtet, und einer übernatürlichen besteht zu Recht, anders als: es gibt neben der übernatürlichen Gottesliebe auch eine natürliche?

Man könnte vielleicht sagen, jene natürliche Gottesliebe brauche noch nicht amor gratuitus super omnia zu sein. Aber dies nicht mit Recht; denn jede Gottesliebe muß, um überhaupt solche zu sein, Gott über Alles schätzen und lieben. Dies ist selbst bei der unvollkommenen Liebe, welche Gott etwa als Gegenstand und Ursache unserer Glückseligkeit liebt, der Fall. Auch Bajus hat zwischen vollkommener und unvollkommener Liebe nicht unterschieden, da er ja die Liebe zu Gott als unseren Seligmacher amor gratuitus nennt, worunter man sonst vielmehr die vollkommene, uneigennützige,

---

1) Amor naturalis, qui ex viribus naturae exoritur, ex sola philosophia per elationem praesumtionis humanae cum injuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus. Prop. 36.

2) Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia et ad illudendum SS. Literis et plurimis veterum testimoniis excogitata. Prop. 34.

freundschaftliche Liebe Gottes versteht, und dieser die natürliche gegenüberstellt.

5. Unter den Entscheidungen der Kirche gegen die irrigen Sätze Quesnell's finden sich auch mehrere, welche unsere These, die Fähigkeit des gefallenen und natürlichen Menschen für das sittlich Gute, direct beweisen. So die Verurtheilung des 2. Satzes: Jesu Christi gratia, principium efficax boni cujuscumque generis, necessaria est ad omne opus bonum absque illa non solum nihil fit, sed nec fieri potest.

Desgleichen verwarf sie den 29. und 30. Satz von Bajus: Non soli fures ii sunt et latrones, qui Christum viam et ostium veritatis et vitae negant; sed etiam quicumque aliunde quam per ipsum in viam justitiae (hoc est aliquam justitiam) conscendi posse docent; aut tentationi ulli, sine gratiae ipsius adjutorio resistere hominem posse, sic ut in eam non inducatur aut ab ea non superetur; und den 37. Satz: Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quoad ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit.

6. Mit Unrecht berufen sich die Jansenisten auf den heil. Augustinus sowie die gegen die Pelagianer und Semipelagianer gehaltenen Concilien, welche allerdings dem natürlichen Menschen alle Fähigkeit zum Guten absprechen. Denn dieselben sprechen von übernatürlich Gutem, von Heilsacten, wie schon daraus hervorgeht, daß der heil. Augustinus ausdrücklich zugibt, auch die Heiden könnten Manches thun, „was wir nach der Norm der Gerechtigkeit nicht tadeln, sondern nur loben können“ [1]), daß auch der schlechteste Mensch noch manches Gute verrichte [2]), womit er ausdrücklich die Fähigkeit des natürlichen Menschen zu sittlich guten Werken zugibt und behauptet. Freilich sind ihm dies nur opera sterilia, inania, magni passus praeter viam; auch wir behaupten, daß sie zum „Heile“ absolut nichts beitragen können. Doch wird darüber ausführlicher im Folgenden zu handeln sein, wo gegen die Reformatoren und Jansenisten gezeigt wird, daß nicht alle Werke der Sünder und Heiden Sünden sind.

Aus dieser absurden Lehre können wir indeß unsere gegenwärtige These ad hominem beweisen. Wenn der gefallene Mensch

1) De spir. et lit. c. 27.

2) Ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur. De spirit. et lit. c. 28. n. 48.

noch so viel Freiheit und Kraft hat, daß er sündigen kann, dann kann er auch noch einiges Gute thun. Denn es ist vielfach leichter, ein gutes Werk zu vollbringen, als eine Sünde zu begehen; mancher muß sich, wie wir schon bemerkten, Gewalt anthun, um seinem Nächsten wehe zu thun, ist vielmehr sehr geneigt, ihm wohl zu thun. Freilich nennen die Häretiker ein solches Wohlthun sündhafte Selbstsucht; daß dies eine durchaus ungeheuerliche Behauptung ist, liegt auf der Hand, und wird im Folgenden noch eigens erörtert werden.

In der Behauptung selbst, daß der Ungläubige und Sünder noch sündigen könne, liegt die Anerkennung, daß er noch zum Guten Fähigkeit besitze. Denn wenn er in einer Versuchung unterliegt, so kann ihm dies nur insofern als Sünde angerechnet werden, als er die Versuchung hätte überwinden sollen und können. Die Ueberwindung der Versuchung ist aber eine sittlich gute Handlung. Also setzen die Häretiker in der Leugnung der Möglichkeit des Guten dieselbe voraus.

7. In ähnlicher Weise läßt sich auch aus der *heiligen Schrift* ein evidenter Beweis für die sittliche Fähigkeit der Sünder und Ungläubigen erbringen: die heilige Schrift, insbesondere der heil. Paulus und das Buch der Weisheit rechnen es ihnen als unverzeihliches *Verbrechen* an, daß sie Gott nicht geehrt, nicht nach ihrem Gewissen das in's Herz geschriebene Sittengesetz befolgt haben. Dieser Tadel ist aber nur insofern berechtigt, als sie Gott verherrlichen, ihrem Gewissen folgen, also das entgegengesetzte Gute thun konnten.

Ferner *ermahnt* die heilige Schrift die Sünder auf das nachdrücklichste, sich zu bekehren, Buße zu thun, sich auf die Bekehrung vorzubereiten, z. B. durch Almosengeben Nachlassung der Sünden und Sündenstrafen zu erwirken. Alles dies sind aber gute Werke; sie *verdienen* einigermaßen, wie wir später noch deutlicher zeigen werden, die Nachlassung der Sünden und die Rechtfertigung. Verdienstlich können aber nur gute Werke sein. Zu Sünden kann doch die heilige Schrift die Menschen nicht auffordern.

Ueberhaupt gehen alle Ermahnungen der heiligen Schrift zur Beobachtung der Gebote nicht blos auf Gerechte und Gläubige, sondern auch auf die Sünder, ja hauptsächlich auf Sünder, weil nur wenige ganz ohne Sünden sind. Werden ihnen aber Gebote gegeben, werden sie zu ihrer Beobachtung aufgefordert, so müssen sie auch dieselben zu beobachten im Stande sein, d. h. nicht aller sittlichen Fähigkeit entbehren. Denn jede Erfüllung eines Gebotes ist ein sittlich gutes Werk.

§. 410.

Nicht alle Werke des Sünders vor der Rechtfertigung sind Sünde.

I. Dieser Satz ist formelles kirchliches Dogma, indem die entgegengesetzte Lehre wiederholt von der Kirche verurtheilt und als Häresie erklärt worden ist; so vom Concil von Trient die betreffenden Irrthümer Luther's und Calvin's: Si quis dixerit, opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut, quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare, anathema sit[1]). Schon vorher war der gleichlautende 16. Artikel des Vorläufers der Reformatoren, Huß, verurtheilt worden, und sodann wurden wiederholt die von den jansenistischen Nachfolgern der Reformatoren vorgetragenen, darauf bezüglichen Sätze des Quesnell[2]) und des Bajus[3]) verworfen, besonders eingehend und scharf aber der 23. Satz der Synode von Pistoja: „Doctrina synodi de duplici amore enuntians, hominem sine gratia esse sub virtute peccati, ipsumque in eo statu per generalem cupiditatis dominantis influxum omnes suas actiones inficere et corrumpere, quatenus insinuat, in homine, dum est sub servitute sive in statu peccati, destitutus gratia illa, qua liberatur a servitute peccati et constituitur filius Dei, sic dominari cupiditatem, ut per generalem hujus influxum omnes illius actiones in se inficiantur et corrumpantur; aut opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacumque ratione fiant, sint peccata; quasi in omnibus suis actibus peccator serviat dominanti cupiditati: falsa, perniciosa, inducens in errorem a Tridentino damnatum ut haereticum, iterum in Bajo damnatum artic. 40."

1. Es ist eigentlich von einer ernsten theologischen Wissenschaft zu viel verlangt, wenn sie solche haarsträubende Behauptungen, welche aller Vernunft und Erfahrung nicht weniger als der Offenbarung auf das schroffste Hohn sprechen, eingehender widerlegen soll: höchstens bietet es ein Interesse zu untersuchen, wodurch die Häre-

---

1) Sess. 6. can. 7.

2) Quid aliud esse possum, nisi tenebrae, nisi aberratio et nisi peccatum, sine fidei lumine, sine Christo et sine caritate. Prop. 48.

3) Liberum arbitrium sine gratiae Dei adjutorio nonnisi ad peccandum valet. Prop. 27.

tiker zu solchen Behauptungen verleitet worden sind, und ihre Mißverständnisse zu heben.

Jene Behauptungen widersprechen aller Vernunft, insofern dem gefallenen Menschen alle Freiheit abgesprochen und demselben doch noch Sündhaftigkeit zugeschrieben wird: Sünde ist wesentlich eine freiwillige Uebertretung der Gebote Gottes; und genau in dem Maße, als die Freiheit bei einer Handlung fehlt, fehlt auch die sittliche Zurechnungsfähigkeit, sei es zum Guten, sei es zum Bösen. Soll die Uebertretung eines göttlichen Gebotes als Sünde angerechnet werden, so muß der Handelnde die Macht haben, das Gebot Gottes zu beobachten. Thut er aber dieses, so ist sein Werk etwas Gutes oder zum wenigsten nicht sündhaft. Freilich kann unter Umständen eine Handlung, auch obgleich sie nicht vermieden werden kann, imputirt werden, darum nämlich, weil sie indirect oder in causa gewollt ist; so werden dem Trunkenbolde die gotteslästerlichen, unsittlichen Worte angerechnet, die er in der Trunkenheit ausstößt, weil er die Ursache derselben in seiner Gewalt hatte; aber dies doch nur deshalb, weil und insofern er sie voraussehen und die Ursache selbst setzen oder nicht setzen konnte. Unsinnig aber wäre es, wollte man Jemand als Sünde anrechnen, was aus der Sünde seiner Eltern folgt, z. B. Arbeitsunfähigkeit wegen des lüderlichen Lebens der Eltern. Ebensowenig können uns also die unfreiwilligen Regungen der Sinnlichkeit darum angerechnet werden, weil Adam freiwillig die Ursache davon, das Aufleben der Concupiscenz herbeigeführt hat. Daraus, daß wir nicht alle läßlichen Sünden meiden können, folgt nicht die Unfreiheit des Willens, jede einzelne wird frei begangen; sie alle aber zu Todsünden machen, wie Bajus thut, ist eine unsinnige Ungeheuerlichkeit; gerade ihre Geringfügigkeit ist, wie wir gesehen haben, mit ein Grund, welche ihre völlige Vermeidbarkeit unmöglich macht. Die Todsünden können wir leichter alle vermeiden, als alle geringen läßlichen Sünden.

Mag aber auch der menschliche Wille durch die Erbsünde und selbst durch persönliche Sünde und lange Gewohnheit noch so sehr geschwächt, noch so tief in die Sünde verstrickt sein: immer kann er ja nicht sündigen, es ist ja unmöglich, daß er in jeder Entschließung nur Böses wolle. Nur der Wille der Verdammten ist so auf das Böse gerichtet, daß er nichts Gutes mehr wollen kann. Aber dem Menschen in diesem Leben bleiben doch noch fundamentale Neigungen zum Guten, daß er wenigstens hie und da einmal eine gute Regung haben muß und auch nach ihr handelt. Man

kann gerade bei sehr verdorbenen Naturen, bei Gewohnheitssündern auf einem anderen, dem ihres Lasters fremden Gebiete ganz gute Eigenschaften bemerken.

2. Es widerspricht also die absolute Sündhaftigkeit des Ungerechtfertigten der Vernunft und Erfahrung. Letztere dürfte namentlich in unserer Zeit jene häretische Ansicht mehr als je Lügen strafen. Die genauere Erforschung der Naturvölker hat uns zwar große sittliche Verirrungen und grauenhafte Laster, aber zum Theil auch die schönsten sittlichen Züge: Treue, Tapferkeit, Elternliebe, Gastfreundschaft u. s. w. kennen gelehrt; so daß sie H. Spencer vielen Christen als beschämendes Muster vorhalten zu können glaubt. Und noch mehr finden wir unter den ungläubigen Gebildeten nicht wenige, welche sich durch edle Sittlichkeit auszeichnen, und in Wahrheit manchen Christen beschämen könnten. Die Jansenisten werden freilich diese Tugenden „glänzende Laster" nennen, indem sie sich auf den heil. Augustinus stützen zu können glauben, mit welchem Rechte werden wir bald sehen: aber auch vor einer speciellen Untersuchung über die Meinung des heil. Augustinus und einer genaueren Bestimmung der wahren Sittlichkeit ist schon jetzt unmittelbar klar, daß, wenn solche Männer als Beamte redlich ihre Pflichten erfüllen, wenn sie durch öffentliche Wirksamkeit das Wohl ihrer Mitmenschen zu fördern sich bestreben, wenn sie mit großer Selbstverleugnung die Wissenschaft pflegen und für das Wohl der Menschheit schwere Opfer bringen, nur der blinde häretische Fanatismus solche Bemühungen Sünde und Laster nennen kann. Höchstens dann könnte man sie so verdächtigen, wenn sie, wie thatsächlich häufig, z. B. von den Freimaurern geschieht, eine Sittlichkeit gegenüber der christlichen Heiligkeit und dieser zum Trotz darstellen sollen.

3. Wie sehr der sittliche Pessimismus der Reformatoren und Jansenisten der Offenbarung widerspricht, beweist Alles, was wir oben aus der heiligen Schrift für die Fähigkeit des gefallenen Menschen zum Guten angeführt haben.

Die zahlreichen Aufforderungen der heiligen Schrift an die Sünder, sich zu bekehren, sich auf die Rechtfertigung vorzubereiten, hat die Kirche zu allen Zeiten auf das dringlichste wiederholt und in die Praxis übersetzt. Sie hat für den Empfang der Taufe die lange Vorbereitung durch das Katechumenat, die verschiedenen Bußstationen als Vorbereitung auf die kirchliche Absolution eingesetzt und Jahrhunderte lang diese Einrichtungen gehandhabt. Wenn sie auch jetzt diese Institute nicht mehr so formell aufrecht

erhält, so ist und bleibt doch der Grundgedanke ihrer Predigt an die Sünder: Bereitet euch würdig vor zu dem Empfang der Gnade; je besser die Vorbereitung, desto sicherer und reichlicher die Gnade. Damit vergleiche man nun den vom Tridentinum angezogenen reformatorischen Satz: Quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare.

Die heilige Schrift und die Kirche würden nach den Häretikern die Menschen zur Sünde auffordern, wenn sie dieselben zur Bekehrung und Zubereitung ermahnen!

II. Was konnte nur vernünftige Menschen und gar Christen zu einer solchen unsinnigen, gotteslästerischen Aufstellung verleiten? Das fundamentale Mißverständniß, wenn wir vorerst von einigen mißverstandenen Stellen der heiligen Schrift und Sätzen des heil. Augustinus und der gegen die Feinde der Gnade gehaltenen Concilien absehen, liegt bei den Jansenisten ausgesprochenermaßen darin, daß sie im Menschen nur zwei sittliche Zustände für möglich halten, den der Liebe Gottes und den der sündhaften Begierlichkeit. Die Lehre der Synode von Pistoja über diesen doppelten Zustand haben wir oben schon aus der Verurtheilung derselben durch die Bulle Auctorem fidei kennen gelernt. Ebenso kannten Bajus[1]) und Quesnell[2]) nur eine zweifache Liebe: die göttliche des Gerechtfertigten und die sündhafte des Nichtgerechtfertigten.

1. Die Häretiker argumentiren hier, wie man sieht, folgendermaßen: Entweder handle ich wegen Gott, oder wegen meiner selbst, oder wegen der Welt. Im ersten Falle habe ich die selbstlose Gottesliebe, welche die Handlung gut und verdienstlich macht. Im zweiten Falle handle ich egoistisch und selbstsüchtig. Egoismus und Selbstsucht bilden aber den directen Gegensatz zur Sittlichkeit. Dasselbe gilt von der dritten Liebe, der Weltliebe. „Die Welt" ist ja nach dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift, insbesondere des heil. Johannes, jenes gottwidrige Princip, für welches der Herr nicht einmal vor seinem Leiden betet, in welcher alles Augenlust, Fleisches-

1) Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa caritas, qua per Spiritum S. in corde diffusa Deus amatur. Prop. 38.

2) Non sunt nisi duo amores, unde volitiones et actiones omnes nostrae nascuntur: amor Dei, qui omnia agit propter Deum, quemque Deus remuneratur, et amor, quo nos ipsos ac mundum diligimus, qui quod ad Deum referendum est, non refert, et propter hoc ipsum fit malus. Prop. 44.

lust und Lebenshoffart ist. Also kann nur die selbstlose Gottesliebe, welche erst in der Rechtfertigung erlangt wird, zu einem guten Werke antreiben, alle anderen Motive sind sündhaft.

In diesem Argument kann man schon den ganzen Obersatz, so plausibel er auch klingt und so adäquat die Eintheilung auch zu sein scheint, ohne weiteres negieren. Denn ich brauche weder wegen Gott, um seiner selbst willen, noch wegen meines Ich, noch wegen der bösen Welt zu handeln. Aber, wird man sagen: Was bleibt dann außer diesen dreien noch übrig? Und etwas muß mich doch zum Handeln bewegen. Gewiß, und zwar muß dies immer ein Gut sein; nun gibt es aber liebenswürdige und begehrenswerthe Güter auch in dieser Welt, um mit dem letzten der verdächtigten Motive zu beginnen. Die Schöpfung als ein Werk Gottes ist durchaus gut, nach dem Ausspruch des Schöpfers selbst sehr gut. Sie kann also auch geliebt und begehrt werden. Sie kann benutzt, genossen, besessen werden ohne Sünde. Diese besteht ja in einem ungeordneten Begehren, in einem Handeln gegen die natürlichen Beziehungen der Dinge. Wenn also der Mensch um den nothwendigen Unterhalt sich bemüht, wenn er seine Güter nach ihrer natürlichen Bestimmung verwendet, wenn er seine Mitmenschen, welche denselben Ursprung, dieselbe Bestimmung, dieselbe Wesenheit haben wie er, liebt wie sich selbst, so ist das jedenfalls nicht nur keine Sünde, sondern ein sittlich gutes Werk. Nur wenn er die Dinge gegen ihre Natur gebraucht, wenn er gar in ihnen sein letztes Ziel findet, wenn er sie also Gott, seinem Endziele, vorzieht, sündigt er.

Nun kann man freilich sagen: die Natur der Dinge ist wesentlich auf Gott hingerichtet, sie sind lediglich Mittel zum letzten Zwecke: also muß der Mensch, um sie naturgemäß zu benutzen, sie stets auf Gott beziehen, sie in und wegen Gott lieben, insbesondere auch seine Nächstenliebe nach der Gottesliebe normiren.

Darauf kann man zunächst erwidern: Wenn wir die Welt und ihre Güter nach ihrer natürlichen Bestimmung gebrauchen, sie nach ihrem naturgemäßen Werthe lieben, so beziehen wir sie ja damit auf Gott, der ihnen diesen Werth und diese Bestimmung gegeben hat: wir erfüllen damit implicite den Willen Gottes. Jedenfalls kann es keinem Zweifel unterliegen, daß es außer der theologischen Tugend der Liebe, die Alles in Gott und wegen Gott liebt, auch sittliche Tugenden gibt, welche ihre sittliche Güte aus den ihnen eigenthümlichen Objecten entlehnen. Die Tugend der Mäßigkeit z. B. unterwirft die Sinnlichkeit der Vernunft nicht direct wegen Gott, sondern wegen

der Ordnung, welche das Niedere dem Höheren, den Diener dem Herrn unterzuordnen gebietet.

Doch geben wir zu, es müsse jede sittlich gute Handlung auch auf Gott Rücksicht nehmen, was man allerdings bei der Schätzung der Verdienstlichkeit kaum umgehen kann; denn nur diejenige gute Handlung kann oder muß Gott belohnen, durch welche der Handelnde ihm einen Dienst leistete. Außerdem ist der Mensch, der ja in absolutem Abhängigkeitsverhältnisse von Gott, seinem Herrn und letzten Ziele, steht, stets und in Allem verpflichtet, Gott zu dienen, ihn zu verherrlichen, ihm einen würdigen Gottesdienst zu leisten: darum soll nicht geleugnet werden, daß der Mensch irgendwie *all* sein Thun und alle endlichen Güter auf Gott beziehen muß, wie dies auch ausdrücklich der heil. Thomas lehrt [1]).

Aber diese Hinbeziehung der Handlung braucht nicht einer *actualen Intention* zu entspringen, sondern kann eine *virtuale* oder auch *habituale* sein, wie diese beiden Intentionen der heil. Thomas unterschiedlos nennt. Es reicht nämlich hin, einmal sich und all sein Thun auf Gott als das letzte Ziel hingerichtet zu haben, und dann ist das ganze übrige Leben, so lange jene Intention nicht zurückgenommen wird, wie dies allerdings durch die Todsünde geschieht, auf Gott bezogen. Dann ist nämlich der Mensch in jener dauernden habituellen Willensverfassung, daß er Alles für Gott thun will. Ja schon die Natur des Willens, der nur das Gute, sein Ziel und also auch das letzte Ziel entweder unmittelbar oder mittelbar in den zum letzten Ziele führenden Handlungen begehren muß, bringt es mit sich, daß er Alles auf Gott bezieht, daß wenigstens alle seine auf ein sittliches Object, also

1) Totum quod homo est et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus. 1. 2. q. 21. a. 4. ad 3m.

Necesse est, quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem; et hoc apparet duplici ratione. Primo quidem quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni; quod quidem, si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum; quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius, sicut patet tam in his, quae fiunt a natura, quam in his, quae fiunt ab arte; et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem. Secundo quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. 1. 2. q. 1. a. 6.

innerlich auf Gott gerichteten Handlungen jene Richtung auf das letzte Ziel haben. Dieselbe kann nur dadurch aufgehoben werden, daß der Wille positiv das Gegentheil intendirt. In der That beweist der heil. Thomas in derselben Weise, wie hier das allgemeine Verlangen des menschlichen Willens nach Gott, dem letzten Ziele, so auch ein natürliches Streben aller Dinge nach Gott; bei den unvernünftigen und leblosen kann aber doch nur von einer immanenten naturnothwendigen Hinbewegung auf ihr nächstes Ziel und damit auf das letzte Ziel die Rede sein. Da dasselbe aber auch den vernünftigen zukommt, so haben sie eine innere nothwendige Hinrichtung, ein selbstverständliches Streben nach Gott. Diese innere Beziehung zum letzten Ziele findet sich freilich viel ausgeprägter und ausdrücklicher in den Handlungen, welche schon kraft ihres specifischen Objectes sittlich gut sind, wie Almosen geben, die Eltern ehren: aber selbst die indifferenten Werke, deren Object für sich keine sittliche Bedeutung hat, wie essen, gehen, arbeiten, entbehren einer inneren Beziehung zum letzten Ziele nicht gänzlich und können darum von der Absicht des Handelnden auch actual darauf bezogen werden: das Essen ist ein Mittel, um sich zur Arbeit zu stärken und so seine Pflichten, auch die religiösen, erfüllen zu können. Dasselbe gilt vom Arbeiten, Schlafen und allen s. g. gleichgültigen, rein natürlichen Handlungen. Darum lehrt der heil. Thomas auch von ihnen ganz consequent, daß sie durch die bloße habituale Intention sittlich, gut und verdienstlich werden können: sie dürfen nur aus sich nicht schlecht sein[1]).

J. Müllendorff findet nach Zusammenstellung und sorgfältiger Untersuchung aller auf unseren Gegenstand bezüglichen Stellen des heil. Thomas Folgendes als seine Lehre: „Ein einzelner Act ist nicht deshalb ungeordnet, weil der Wille bei einem näheren Zwecke stehen bleibt, ohne ihn auf den wahren höchsten Zweck zu beziehen; es genügt, daß der Handelnde die sittliche Güte des Actes erkenne

---

1) Contingit quandoque, quod homo actu non ordinet aliquem actum in Deum; cum tamen actus ille de se non contineat aliquam inordinationem, ratione cujus non sit in Deum referibilis; et quia mens hominis est habitualiter relata in Deum sicut in finem, actus ille non modo non est peccatum, sed est etiam actus meritorius. Quaest. disp. de malo q. 9. a. 2.

Opera nostra, quae mala non sunt, ab ipso (Deo) sunt et propter ipsum facienda, non quod quamlibet operationem oporteat semper actualiter referre in Deum, sed sufficit ut habitualiter in Deo constituant finem suae voluntatis. In 1. dist. 1. q. 3.

und dessen Gegenstand oder sich selbst, dem er mit demselben etwas Gutes will, nicht so anstrebe, daß er den höchsten Zweck positiv ausschließt; denn das Gebot, die Werke auf Gott zu beziehen, soll zwar so erfüllt werden, daß wirklich alle Werke ohne Ausnahme auf Gott bezogen werden, aber es ist nicht erfordert, daß die Erfüllung bei jedem einzelnen Werke ausgeführt werde." Und in Betreff der nothwendigen Erkenntniß der sittlichen Güte des Actes fügt er bei: „Diese Erkenntniß findet auch dann statt, wenn der Handelnde nur sieht, daß an dem Acte nichts Böses ist, denn, wie der heil. Thomas sagt: Ex eodem habet actus aliquis, quod non sit malus in genere moris, et quod sit bonus, quia non est aliquis actus indifferens. Supplem. q. 49. a. 4. Es ist also nicht nöthig, daß er an den inneren Zweck des Actes noch eigens denke[1])."

Wer übrigens die innere Beziehung der menschlichen Handlungen zum letzten Ziele nicht für genügend hält, um schon durch eine ständige Willensverfassung auf Gott bezogen zu sein, der kann mit Scotus annehmen, daß sie ohne actuale oder virtuale gute Meinung nicht sittlich gut werden, sondern eben indifferent bleiben: Sünden werden sie durch Unterlassung ausdrücklicher Hinbeziehung auf Gott in keiner Weise.

2. Die Auffassung des heil. Thomas, welche, aus den höchsten sittlich religiösen Principien abgeleitet, der Vernunft und der menschlichen Schwäche so ganz und gar entspricht, wird auch vollkommen der Glaubenslehre und übernatürlichen Sittenlehre gerecht, insbesondere der Aufforderung des heil. Paulus: Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis: omnia in gloriam Dei facite[2]). Dagegen muß eine Lehre, welche Alles, was nicht aus selbstloser Gottesliebe geschieht, für Sünde und schwere Sünde erklärt, jeden, der es mit seinem Heile ernst meint, zur Verzweiflung treiben.

Aber wenn wir selbst zugeben wollen, daß alle unsere Thätigkeit stets Gott zum ausdrücklichen Motiv haben müsse, so folgt doch durchaus nicht, daß gerade die Liebe Gottes, noch weniger die freundschaftliche Liebe Gottes uns zum Handeln bewegen müsse. Denn es ist einleuchtend und wird von der Offenbarung vollauf bestätigt, daß wir auch aus anderen auf Gott gerichteten Motiven unser Handeln sittlich und heilig machen können. Wir können die Gebote Gottes aus Gehorsam gegen unseren höchsten Herrn, aus

1) Innsbr. Zeitschr. f. kath. Theol. 1885. „Die Hinordnung der Werke auf Gott nach dem heil. Thomas v. A." S. 232 f.

2) 1 Kor. 10, 31.

Hochachtung gegen seinen heiligen Willen, aus Ehrfurcht gegen seine unendliche Majestät erfüllen, wir können auch uns durch Furcht vor seiner strengen Gerechtigkeit zum Handeln bestimmen lassen.

3. Zwar ist es gerade das Alte Testament, welches die Furcht Gottes sozusagen zum Fundament der ganzen Gottesverehrung und Sittlichkeit macht, während der Neue Bund ein Bund der kindlichen Liebe, nicht der knechtischen Furcht sein soll[1]); dieser Gegensatz ist aber kein ausschließender. Ebensowenig ist im Neuen Bund die Furcht Gottes vollständig ausgeschlossen, als im Alten Bund die Kindschaft Gottes durch die heiligmachende Gnade. Der Apostel will mit jener Gegenüberstellung nur den hervorstechenden Charakter der beiden Testamente kennzeichnen.

In der That redet das Alte Testament in einer Weise von der Furcht Gottes, daß dieselbe unmöglich zu den vorübergehenden, durch Christus abzuschaffenden Momenten desselben gehört[2]).

Die Gottesfurcht wird nicht etwa blos wie hie und da als Anfang (initium רֵאשִׁית) der Weisheit, als Beginn der vollkommenen religiösen Erkenntniß, sondern als Princip und Vollendung derselben (רֹאשׁ) bezeichnet, welche beide Bedeutungen lateinisch principium und Griech. ἀρχή haben kann. Es ist allerdings an der angeführten Psalmstelle weniger von der Furcht Gottes vor dem strafenden Richter, sondern von der Ehrfurcht gegen seinen „furchtbaren Namen" die Rede. Um erstere aber betet ausdrücklich der Psalmist in den Worten im 118. Psalm: Confige timore tuo carnes meas, a judiciis enim tuis timui, und um dieselbe Furcht betet die Kirche, welche nach Vorgang der Apostel das Psalterium zu ihrem klassischen Gebetbuch von ewiger Geltung gemacht hat, durch ihre Priester im Stundengebete Tag für Tag.

Daß der Gegensatz von Bund der Liebe und Bund der Furcht kein absoluter ist, beweist schon die eine Thatsache, daß das Gebot der Liebe Gottes über Alles aus allen Kräften u. s. w. das Neue Testament geradezu dem Wortlaute nach aus dem Alten herüber-

---

1) Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba (Pater). Röm. 8, 15.

2) Fidelia omnia mandata ejus, confirmata in saeculum saeculi, facta in veritate et aequitate. Redemtionem misit populo suo, mandavit in aeternum testamentum suum. Sanctum et terribile nomen ejus: initium sapientiae *timor* Domini. Intellectus bonus omnibus facientibus eum, laudatio ejus manet in saeculum saeculi. Ps. 110, 8–10.

genommen hat, in welchem es gleichfalls das erste und größte Gebot war. Das Alte Testament *verbindet* dabei die *Liebe* mit der *Furcht*: Quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas . . . et diligas eum . . . in toto corde tuo[1])? Gerade die Gottesfürchtigen werden aufgefordert, ihn zu lieben: Qui timetis Dominum, diligite illum[2]). Wie also der Bund der Furcht nicht die Liebe ganz ausschließt, sondern wesentlich fordert, so ist auch der Bund der Liebe mit der Furcht recht wohl vereinbar. Wenn darum der heil. Johannes die Liebe empfiehlt, „welche die Furcht austreibt", so ist das zunächst von einem Rathe zu verstehen. Es ist weit besser und für den Christen dringlich, geradezu nothwendig, sich von der Liebe leiten zu lassen, und dann *braucht* er die Gerichte Gottes nicht zu fürchten. Aber ein förmlicher Ausschluß der Furcht, als wenn dieselbe mit der Liebe nicht bestehen könne, kann in den Worten des Apostels nicht ausgedrückt sein; der heil. Johannes liebt es ja, die Antithesen sehr zu markiren, wie wenn er in ähnlicher Wendung behauptet, wer aus Gott geboren sei, könne nicht sündigen.

Das Beispiel der größten Heiligen lehrt uns, daß die feurigste Gottesliebe mit der stärksten Furcht vor den Gerichten Gottes und speciell vor den Höllenstrafen in einem und demselben Herzen vereinbar ist. Auch bei redlichstem sittlichen Streben müssen sie bekennen, daß unter Umständen nur die Furcht vor der ewigen Verdammniß sie gegen die Lockungen der Sünde wappnen kann.

4. Wenn die Furcht freilich ganz und gar knechtisch (serviliter servilis) ist, kann sie nicht als sittliches Motiv dienen; denn eine solche Furcht schaut nur die Strafe, nicht die Sünde, deren Folge sie ist: wer sich lediglich von dieser Furcht leiten läßt, wendet seinen Willen nicht von der Sünde ab, sondern verlangt die sündhafte Lust, versagt sich aber dieselbe, blos um der Strafe zu entgehen. Dagegen ist einleuchtend, daß die Furcht vor der Hölle, welche den Menschen von der Sünde und von der sündhaften Gesinnung abschreckt, selbst ein sehr wirksames und heilsames Motiv ist.

5. Dagegen wendet man nun ein: Ein solcher erachtet doch die Strafe der Sünde für ein größeres Uebel als die Sünde selbst, während die sittliche Ordnung verlangt, die Sünde als Beleidigung Gottes mehr als alle eigenen Uebel und Strafen zu hassen: sein Handeln ist zum mindesten egoistisch, selbstsüchtig.

---

1) Deut. 10, 12. — 2) Eccli. 2, 10.

Was zunächst die Selbstsucht anlangt, so werden wir darüber besser bei der unvollkommenen, d. h. nicht ganz selbstlosen Liebe Gottes handeln, wo derselbe Einwand wiederkehrt; die angeführte sittliche Unordnung in der Furcht Gottes beruht aber auf einem groben Mißverständnisse: Wer aus Furcht vor der göttlichen Strafe die Sünde meidet, erachtet diese nicht als ein geringeres Uebel als sein Leiden, sondern er wird von seinem Leiden mehr bewegt, als von dem Uebel, das in der Sünde selbst liegt. Der sittlich vollkommene Mensch wird freilich mehr von der schweren Schuld der Sünde bestimmt werden, sie zu hassen und zu meiden; aber der unvollkommene, trotzdem er einsieht, daß die Sünde ein so großes Uebel ist, wird von dieser Erkenntniß nicht mächtig genug zur Vermeidung derselben angetrieben; sein eigener Vortheil und Nachtheil macht einen weitaus stärkeren Eindruck auf ihn: Dieses Eindruckes, der für sich weder sittlich gut noch schlecht, auch nicht egoistisch ist, bedient er sich gleichsam als Sprungbrett, um sich auf einen höheren sittlichen Standpunkt zu erheben. Weil er seiner Strafe als Folge der Sünde nicht entgehen kann, entsagt er der Sünde und auch der inneren Anhänglichkeit an dieselbe, welche ja jene Strafe gleichfalls nach sich zieht.

6. Aehnliche Bemerkungen lösen auch die gleiche Schwierigkeit, welche gegen die unvollkommene Liebe Gottes als Beweggrund des sittlichen Handelns von den Jansenisten erhoben wird: indem wir die dabei unterlaufenden Mißverständnisse aufhellen, entreißen wir ihnen ihre letzte Position.

Wer Gott darum über Alles liebt, weil derselbe unsere Seligkeit ausmachen wird, und darum das Gute thut, bezw. das Böse vermeidet, weil er selbst selig werden will, handelt durchaus nicht egoistisch im verwerflichen Sinne des Wortes, er stellt seine Seligkeit nicht über die unendliche Schönheit und Liebenswürdigkeit Gottes. Allerdings verdient es Gott, daß wir ihn mehr seiner selbst willen (vollkommene, selbstlose, freundschaftliche Liebe, amor gratuitus, amicitiae), als wegen unserer Glückseligkeit (unvollkommene Liebe, amor concupiscentiae, mercenarius) lieben, aber auch die unvollkommene Liebe ist ein durchaus sittlich erlaubtes Motiv und dringend denen zu empfehlen, welche noch nicht so weit in der Vollkommenheit fortgeschritten sind, daß Gottes unendliche Güte, Liebenswürdigkeit und Schönheit sie zur Vermeidung der Sünde und zur Uebung der Tugend wirksam bestimmt.

Man verdächtigt diese unvollkommene Liebe dadurch, daß man

ihr vorwirft, sie stelle ihre eigene Glückseligkeit über die Liebenswürdigkeit Gottes, und sei also zum mindesten sehr egoistisch. Aber nur grobes Mißverständniß kann eine solche Beschuldigung erheben.

Freilich wenn Jemand positiv so gestimmt wäre, daß er das Gute nicht thun, die Sünde nicht meiden *wollte*, wenn die Seligkeit nicht wäre, der könnte von einer unordentlichen Eigenliebe, von einer Zurücksetzung des unendlichen Gutes nicht freigesprochen werden. Aber eine solche Entgegenstellung des eigenen Wohles und der unendlichen Güte Gottes ist durchaus nicht nothwendig und bei einem Willen, der wirkliche Liebe Gottes, wenn auch unvollkommen, besitzt, nicht vorhanden. Vielmehr ist der psychologische Proceß folgender: Es macht seine eigene Glückseligkeit mehr Eindruck auf seinen schwachen Willen, als das unendliche Gut, und darum bedient er sich dieses starken Eindruckes, um im gegebenen Falle das unendliche Gut über Alles zu lieben, indem er z. B. ein endliches sündhaftes Gut Gott zu Liebe abweist, oder durch eine tugendhafte Handlung das unendliche Gut ehrt und anerkennt.

Dieser nothwendige innere Zusammenhang zwischen vollkommener und unvollkommener Liebe Gottes zeigt sich recht deutlich in der *dankbaren* Liebe. Wenn wir Gott lieben wegen der großen Wohlthaten, die er uns erwiesen hat und fortwährend erweist, z. B. wegen der großen Leiden, die er für uns erduldet, und der großen Güter, die er uns dadurch verdient hat, so ist das eine so direct auf Gott gerichtete Liebe, daß man sie vielleicht schon als vollkommene, selbstlose Liebe bezeichnen kann; von Egoismus wenigstens kann da keine Rede sein. Jedenfalls aber führt diese dankbare Liebe mit psychologischer Nothwendigkeit zur Liebe des Spenders der Wohlthaten selbst. Nichts ist geeigneter, eine wahre, freundschaftliche Liebe in unseren Herzen zu entzünden, als Wohlthaten, die aus Liebe gespendet werden: Liebe erzeugt Gegenliebe.

Nicht viel anders ist es mit der *hoffenden* Liebe, jener Liebe, welche Gott liebt, weil er uns die Seligkeit geben will. Unser Herz muß mit psychologischer Nothwendigkeit den lieben, der uns eine so große Seligkeit verleihen will. Aber auch schon in sich betrachtet ist diese hoffende Liebe schon von hohem sittlichen Werthe, jedenfalls von jeder egoistischen Zurücksetzung Gottes frei, weil ja nichts anders als Gott selbst, der Gegenstand der Glückseligkeit, erwartet wird.

7. Im Uebrigen ist eine selbstlose Liebe, die ganz und gar vom eigenen Ich absehen soll, eine psychologische, ja eine metaphy-

sische Unmöglichkeit. Denn der Wille kann wesentlich nur ein bonum sibi lieben; ein Object, das in keiner Weise ihm entspräche, ihm angemessen, ihm ein Gut wäre, kann er nicht wollen. In dem Maße aber, als es ihm gut ist, beseligt es ihn, trägt es zu seinem Wohle, seiner Glückseligkeit bei. Also kann er auch nur Gott, das unendlich liebenswürdigste Wesen, insofern lieben, als es ihn beseligt. Aber freilich diese Beseligung braucht er nicht gerade in's Auge zu fassen, sondern er kann von ihr bis zu einem gewissen Grade absehend, die Liebenswürdigkeit Gottes selbst in seiner Liebe berücksichtigen. Wenn er dagegen seine Beseligung in den Vordergrund stellt, so kann dabei eine zweifache Gesinnung Platz haben: Entweder stellt er seine eigene Beseligung über das unendliche Gut, dann ist dieselbe egoistisch und ungeordnet; oder es fehlt diese unordentliche Schätzung, es wirkt aber doch seine Glückseligkeit mehr auf seine Entschließungen als Gottes Liebenswürdigkeit; und dann ist die Liebe zwar weniger vollkommen, weniger selbstlos, aber doch nicht egoistisch oder sündhaft[1]).

§. 411.

Die Lehre des heil. Augustin über die Werke des Sünders.

1. Die Hauptstütze der Jansenisten für ihre Behauptung von der allgemeinen Sündhaftigkeit aller Werke des Sünders ist der heil. Augustinus, insbesondere dessen berühmter Ausspruch: „Wo die Liebe nicht herrscht, da muß die fleischliche Begierlichkeit herrschen[2])."

1) Manche Heilige freilich waren von einer so heroischen Gottesliebe beseelt, daß sie erklärten, sie würden das unendlich liebenswürdige Gut auch lieben, wenn er ihnen keine Seligkeit verleihen, selbst wenn er sie in die Hölle stürzen wollte; aber selbst eine solche gewiß höchste Selbstlosigkeit der Liebe sieht nicht ganz vom eigenen Wohl ab: Gottes unendliche Güte und Schönheit so zu lieben ist eben ihre höchste Wonne und Seligkeit, welche sie höher schätzen, als selbst durch Gott beseligt zu werden. Der große heil. Bernhard hält es in diesem Leben für unmöglich, Gott so ausschließlich in der Liebe zu berücksichtigen, daß man sich selbst nur um Gottes willen liebt. „Ich weiß nicht, ob es hienieden schon irgend Jemanden vergönnt ist, die vierte Stufe vollkommen zu erreichen, wo der Mensch sich selbst nur um Gottes willen liebt. Jene mögen es behaupten, die es erfahren haben; mir scheint es, offen gestanden, unmöglich." De diligendo Deo c. 20. Selbst in der reinsten und selbstlosesten Liebe der Seligen ist die Beziehung auf sie selbst nicht vollständig ausgeschlossen. Denn so sagt der heil. Thomas: Unicuique erit Deus tota ratio diligendi, eo quod Deus est totum hominis bonum. Dato enim per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. 2. 2. q. 26. a. 13. ad 3m.

2) Regnat carnalis cupiditas, ubi non est Dei caritas. Enchirid. 117.

1. Aber aus diesem Ausspruche des heil. Augustinus kann schon darum nichts gegen die allgemeine kirchliche Lehre gefolgert werden, weil derselbe nicht in absoluter und nothwendiger, sondern nur in moralischer Allgemeinheit gefaßt zu werden braucht, ja nicht einmal so schroff gefaßt werden kann. Denn wie schon oben kurz angedeutet wurde, gibt der heil. Augustinus einige, wenn auch wenige gute Werke der Gottlosen und Ungläubigen zu.

Versteht man den Satz aber in moralischer Allgemeinheit, so kann ihn jeder Christ unterschreiben, und wird er auch jetzt noch, trotzdem uns die häretischen Uebertreibungen zur Vorsicht mahnen, von jedem Prediger und Asketen ohne Bedenken angewandt. Mit vollem Rechte kann man sagen, daß es nur eine doppelte Geistesrichtung im sittlichen Leben gibt: entweder ist Gott, die Liebe zu Gott, die Richtschnur unseres Lebens, oder wir lassen uns von weltlichen und egoistischen Grundsätzen leiten. Im Großen und Ganzen wird jeder Mensch entweder von heiliger Gottesliebe oder von unheiliger Liebe zu der Welt in seinem Handeln bestimmt.

Es ist dies ja derselbe Gedanke, den der göttliche Heiland mit den Worten ausdrückt: „Niemand kann zwei Herren dienen[1]),“ welche die Jansenisten freilich auch für ihre Irrlehre anführen. Aber so gewiß es ist, daß der Diener Gottes gar manchmal durch leichte Uebertretungen der Welt oder dem Teufel dient, so gewiß kann auch der Diener der Welt, der Sünder, manchmal etwas Gottgefälliges verrichten. Und ebenso wie derjenige, welcher Gott liebt, auch sündigen kann, so vermag auch der Mensch, der sich regelmäßig von seiner Begierlichkeit leiten läßt, manchmal etwas aus Liebe zu Gott zu verrichten.

Mehrfache Gründe aber ließen den heil. Augustinus jenen exclusiven Gegensatz zwischen Gottesliebe und Begierlichkeit ungewöhnlich stark zuspitzen. Bei großen Geistern nnd starken Charakteren ist derselbe wirklich ein exclusiver. Nur Mittelmäßigkeit und Halbheit schwankt zwischen Gut und Bös hin und her, nur schwache, unentschiedene Seelen können sich auf einer Stufe des sittlichen Lebens halten, welche nicht kalt und nicht warm, sondern lau ist. Männer aber, wie der heil. Augustin, sind ebenso entschieden und gigantisch in ihren Verirrungen, wie in ihrem Tugendstreben; sie sind, was sie sind, ganz. Der heil. Thomas ist der Ansicht, der hohe Verstand des Engels und sein entschiedener Wille ließen

1) Matth. 6, 24

ihn von einer getroffenen Entscheidung nicht mehr zurückkommen, weshalb die Verstockung der Teufel eine psychologische Nothwendigkeit in Folge ihrer einmaligen Entscheidung sei. Wahr daran ist jedenfalls, daß mit der Höhe der geistigen Kraft auch die Entschiedenheit im Guten wie im Bösen parallel geht, und auf dieser Höhe der Gegensatz zwischen hoher Tugend und enormer Verkommenheit mehr oder weniger ein ausschließender wird. Und gerade der heil. Augustinus war ein solcher Geistesriese und hat, wie kein anderer, diesen unvermittelten Uebergang von tiefster Versunkenheit in die Stricke der Begierlichkeit zu höchster und opferwilligster Gottesliebe erfahren. Und wie es dem Menschen nun einmal natürlich ist, seine eigenen inneren Erlebnisse zur Grundlage für die Beurtheilung des gesammten Menschenlebens zu machen, nach sich alle Andern zu beurtheilen, so hat auch der heil. Augustinus sein Sünden- und Gnadenleben, gestützt hauptsächlich auf den heil. Paulus, dessen Lebensschicksale den seinigen gleichen, zum Ausgangspunkte seiner Gnadenlehre genommen[1]).

1) Diese Thatsache wird von Harnack in einer so gröblichen Weise entstellt, daß er in der Augustinischen Gnadenlehre nur einen Knäuel von Widersprüchen findet. „Im Augustinismus bleibt die Lehre von der Natur mit Widersprüchen behaftet, weil es unmöglich ist, vom Standpunkte der erfahrenen Gnade aus eine rationale Darstellung der Natur und der Geschichte zu geben. Denn die Ueberzeugung von der umschaffenden Gnade des Gottes, der auch der Schöpfer ist, läßt sich schlechterdings nicht als verständige Doctrin entwickeln, sondern muß bei dem Bekenntniß anfangen und aufhören: ‚Wie unbegreiflich sind Gottes Gerichte und wie unerforschlich seine Wege.‘ Das hat auch Augustinus gewußt. Allein in einem Zeitalter lebend, in welchem es als sträfliche Unwissenheit und als Unglaube galt, nicht jede mögliche Frage zu beantworten, und von der vulgären Ueberzeugung durchdrungen, daß die heilige Schrift über alle Probleme Aufschluß gebe, hat auch er die höchsten Thatsachen und Stimmungen des inneren Lebens, die er am Evangelium gewonnen hatte, zum Ausgangspunkte einer Schilderung der ‚Urgeschichte‘ und der Geschichte der Menschheit gemacht, welche nothwendig in Widersprüchen verlaufen mußte. Zugleich spiegeln sich in dieser Schilderung die pathologischen Erfahrungen seines Lebensganges.“ Lehrb. d. Dogmengesch., 3. Bd. (1. u. 2. Aufl.) S. 184. — Wenn aber auch die eigenen Lebenserfahrungen auf die Auffassung von Gnade und Sünde eingewirkt haben, so war ihm doch die heilige Schrift, insbesondere der heil. Paulus, das eigentliche Fundament seiner Lehre. Wenn aber irgend welches Problem die heilige Schrift zu lösen bestimmt ist, dann gewiß die fundamentale Frage der praktischen Religion: was ist Gnade? wie wirkt sie? was ist Sünde? woher kommt sie? Eine Geschichte der Menschheit und des Urmenschen hat sie freilich nicht zu geben und gibt sie nicht: wohl aber belehrt sie uns über die religiöse Seite der Weltgeschichte. Neben der übernatürlichen Entwickelung der Menschheit und des Einzelnen unter dem Einflusse der

Im Einzelnen konnten bei solcher Behandlung der Frage mehr oder weniger Einseitigkeiten und Uebertreibungen mit unterlaufen: aber im Großen und Ganzen war gerade ein solches Sünden- und Gnadenleben ganz besonders geeignet, als ausgesprochener Typus des Sünden- und Gnadenlebens überhaupt zu dienen und so das sittliche Leben und sein Verhältniß zur Gnade an der Hand der Offenbarung zur klaren Darstellung zu bringen. Es ist jedenfalls nicht zufällig, daß die Vorsehung sich gerade eines so großen Sünders und eines so hochbegnadigten Lehrers bediente, um der Kirche in einer so schwierigen und so hochwichtigen Frage einen Führer und Vorkämpfer zu geben.

Gerade die Polemik gegen die Pelagianer brachte es dann mit sich, daß er den Gegensatz zwischen Gnade und Sünde, zwischen Liebe Gottes und Begierlichkeit so schroff als möglich faßte. Die Selbstüberhebung der Pelagianer wird am einschneidendsten dadurch niedergedrückt, wenn der Mensch aus sich nur Begierlichkeit und Sünde hat, wenn zwischen dem Gnadenstande der Liebe und der Begierlichkeit kein Mittelzustand möglich ist.

2. Indeß ist der heil. Augustinus doch nicht so weit gegangen, daß er jenen Gegensatz bis zur Jansenistischen Entstellung übertrieben hätte: es ist ganz entschieden in Abrede zu stellen, daß der heil. Augustinus alle Werke, welche nicht aus selbstloser Liebe geschehen, für Sünde erklärt habe. Dies ergibt sich erstens aus den bereits angeführten Stellen, an welchen der heilige Lehrer den Heiden und selbst den verworfensten Sündern einige, wenn auch nur wenige gute Werke zuschreibt. Wenn man ihn also nicht geradezu eines formellen Widerspruchs beschuldigen will, muß man zugeben, daß er nicht alle Werke, welche nicht aus vollkommener Liebe Gottes verrichtet werden, für Sünde gehalten habe.

Gnade ist die natürliche psychologische recht wohl möglich. Die Gnade „schafft" allerdings „um", sie macht aus einem Sünder einen Gerechten, das ist aber kein Widerspruch mit den Einrichtungen des Schöpfers. Der Schöpfer mußte sich eben vorbehalten, sein Geschöpf nie aus seiner Hand zu entlassen, sondern stets es mit seiner Gnade zu unterstützen und zum übernatürlichen Ziele hinzuleiten. Dabei schmiegt sich die Gnade meist so sanft an die Natur und die natürlichen Verhältnisse an, daß man gewöhnlich ihren Einfluß kaum bemerkt, sondern alles Geschehene rein natürlich und psychologisch erklären kann. Wunderbare Bekehrungen sind immerhin selten; und selbst diese erklärt der Naturalismus immer natürlich. Es kann also auch unter dem allseitigsten Einflusse der Gnade eine natürliche Geschichte der Menschheit und des Menschen bestehen.

Zweitens ist wenigstens außer allem Zweifel, daß der heil. Augustinus keine vollkommene Liebe Gottes verlangt, sondern auch eine unvollkommene für hinreichend hält, nicht nur um nicht zu sündigen, sondern um auch etwas Gutes, sogar Verdienstliches zu wirken. Denn so bemerkt Scheeben nach sorgfältiger Prüfung der hierauf bezüglichen Aussagen des heil. Augustinus: „Zunächst läßt sich durch eine Wolke von Texten darthun, daß Augustinus gerade dort, wo er die caritas als Beweggrund des sittlichen Handelns und als Princip der Zweckbeziehung desselben erklären will, nicht specifisch von dem auf die Verherrlichung Gottes abzielenden Acte der Freundschaft, sondern einfach von dem Verlangen nach dem Besitze und Genusse Gottes in der Ewigkeit als unserer vollkommenen Befriedigung, Ruhe und Seligkeit redet, und diese Seligkeit, worin Gott selbst unser Lohn ist, als den Zweck bezeichnet, worauf wir Alles zu beziehen haben und um dessentwillen wir auch insbesondere ihn zu ehren und ihm zu dienen haben[1])." Der Heilige definirt allerdings die caritas als animi motus ad fruendum Deo propter seipsum et se ac proximo propter Deum[2]). Aber eine solche selbstlose Liebe, im strengen Sinne genommen, war nicht einmal, wie wir sahen, dem von höchster Gottesliebe entzündeten Herolde der göttlichen Liebe, dem heil. Bernhard, möglich, und der heil. Thomas gibt sie nicht einmal für die selige Anschauung zu. Darum muß man auch in Anbetracht der sonstigen Erklärungen des heil. Augustinus sagen, daß „er die caritas als ein solches Streben nach Vereinigung mit Gott auffaßt, welches aus dem subjectiven Bedürfnisse eigener Glückseligkeit hervorgehend und dessen Befriedigung erstrebend, die geordnete Selbstliebe darstellt. Das propter Deum bestimmt er darum näher als propter habendum Deum (tr. 83 in Joann.)"[3]).

Drittens bestimmt der heil. Augustin den Begriff der caritas so weit und mannigfach, daß das Handeln aus Liebe zu Gott zusammenfällt mit dem, was wir oben mit dem heil. Thomas als allgemeine Beziehung unserer Handlung auf Gott erörtert haben. Scheeben faßt das Ergebniß seiner eingehenden Untersuchung über diese Lehre des heil. Augustinus so zusammen: „Nach Augustinus bezeichnet caritas alle diejenigen Affecte, welchen die Hochachtung

1) Kath. Dogm., 3. Bd., 6. Buch, §. 236, S. 938.
2) Doctr. Christ. l. 3. c. 10. n. 16.
3) Scheeben a. a. O. S. 939 f.

des absoluten Werthes und der absoluten Würde Gottes als des höchsten Gutes, als Wurzel oder Regel zu Grunde liegt und vermöge deren die Creatur Gott sucht und ihm folgt und, ihn suchend und ihm folgend, ihr Wollen und Handeln in der Weise auf ihn bezieht, daß sie es auf ihn hinrichtet und nach seiner Vorschrift einrichtet — mit Einem Worte, die Anhänglichkeit an Gott und den Anschluß an ihn in jeder Form und auf jeder Stufe (das sequi Deum, quaerere, inquirere Deum, adhaerere Deo der heiligen Schrift). In diesem Sinne bildet dann die caritas bei Augustinus ganz naturgemäß den formellen und contradictorischen Gegensatz der unordentlichen Liebe des Geschöpfes zu creatürlichen Gütern und zu sich selbst, deren Ordnungswidrigkeit als cupiditas und libido eben darin besteht, daß man Gott mißachtet oder gar verachtet (negligentia et contemptus) und sich besonders darin zeigt, daß man sich mit Niedrigem begnügt, statt nach dem Höchsten zu streben, und in stolzer Selbstüberhebung selbst die Ursache seines Glücks und Herr seines Handelns sein will"[1]).

Die Schlußworte dieses Citats sind besonders bei der Beurtheilung Augustins zu berücksichtigen. Die Selbstherrlichkeit des liberum arbitrium der Pelagianer, ihre Emancipation des Geschöpfes von Gott ist für ihn etwas so Verabscheuungswürdiges, daß er diesen Irrthum nicht energisch genug abweisen, den Gegensatz der stolzen Natur zur Gnade Christi nicht schroff genug darstellen kann; wenn er darin manchmal nach der Seite der Gnade hin zu weit gegangen ist, so ist dies leicht erklärlich, muß aber mehr entschuldigt, als zum Ausgangspunkte seiner und der Gnadenlehre überhaupt gemacht werden. Noch mehr muß dieser Umstand bei der folgenden These betont werden, welche die Nothwendigkeit des Glaubens zum sittlichen Handeln zu erörtern hat; hier sind die Ansichten Augustins den Pelagianern gegenüber noch viel schroffer.

II. Auf einige Schriftstellen glauben sich die Jansenisten um so zuversichtlicher berufen zu können, als sie schon der heil. Augustinus in ihrem Sinne ausgelegt haben soll.

1. In der Bergpredigt warnt der Heiland vor falschen Propheten, vor Wölfen, die in Schafskleidern kommen. Man soll sie an ihren Früchten erkennen. „Sammelt man denn Trauben von den Dornen, oder Feigen von den Disteln? So trägt jeder gute Baum gute Früchte, der schlechte Baum aber schlechte Früchte. Ein

1) A. a. O. S. 943.

guter Baum kann nicht schlechte Früchte tragen, und der schlechte Baum keine guten Früchte[1])."

Aber in diesem Zusammenhange ist von unserer Frage direct gar nicht die Rede: es wird nur ein Kennzeichen angegeben zur Beurtheilung wahrer und falscher Propheten: führt derjenige, welcher sich als Gottgesandten ausgibt, ein Leben, das Gottes würdig ist, so ist er kein Wolf; er erweist sich aber als Betrüger, wenn sein Leben mit der Reinheit der göttlichen Lehre nicht übereinstimmt: wer innerlich schlecht ist, der zeigt dies auch in seinen äußeren Werken, wie auch die Echtheit der inneren Gesinnung in den Werken hervortritt.

Beim heil. Lukas ist der Zusammenhang ein etwas anderer: es ist wirklich direct von sittlichem Handeln die Rede, aber auch hier zunächst von den nothwendigen Beziehungen der äußeren Werke zu der Gesinnung des Herzens: „Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatze seines Herzens Gutes hervor, und der schlechte Mensch von seinem schlechten Schatze Schlechtes. Denn aus der Fülle des Herzens spricht der Mund[2])." Doch wollen wir nicht in Abrede stellen, daß die Worte des Heilandes noch eine allgemeinere Fassung zulassen: Wie der dauernde innere Zustand des Menschen beschaffen ist, so sind auch seine sittlichen Handlungen; ein sittlich guter Mensch handelt auch gut, ein schlechter Mensch handelt sittlich schlecht. Aber es liegt auf der Hand, daß wir es so mit einer Sentenz, mit einem Sprichwort zu thun haben, das keine absolut allgemeine Regel aussprechen will. Wenn Gleichnisse aus der sinnlichen Natur zur Veranschaulichung menschlicher, sittlicher Verhältnisse angewandt werden, so darf man die ausnahmslose Allgültigkeit der physischen Gesetze nicht auf die moralische Welt übertragen: in letzterer gibt es kraft der menschlichen Freiheit naturgemäß viele Ausnahmen. Das vom Heiland gewählte Gleichniß erinnert lebhaft an unser Sprichwort: „Der Apfel fällt nicht weit vom Stamme." Regelmäßig folgen allerdings die Kinder der Lebensweise der Eltern, es kommen aber auch viele Ausnahmen vor: gute Eltern haben manchmal ungerathene Kinder, schlechte Eltern gute Kinder. In unserem Gleichnisse erleidet sogar das Naturgesetz Ausnahmen: es kann auch ein schlechter Baum einmal einige gute Früchte, ein guter nicht selten auch schlechte Früchte tragen; noch viel weniger kann

1) Matth. 7, 16—18. Vgl. Luk. 7, 43—45.
2) Luk. 7, 45.

also auf sittlichem Gebiete ein ausnahmsloser Zusammenhang zwischen Sündenzustand und fortwährender actualer Sünde behauptet werden. Und dies um so weniger, als man sonst auch zwischen Tugendzustand und Handeln ein gleiches Verhalten behaupten müßte. Wenn aber umgekehrt ganz gewiß auch der tugendhafte Mensch hie und da sündigen kann, dann kann auch der Sünder ein und das andere gute Werk verrichten.

Man könnte darum auch, ohne die Allgemeinheit des Satzes einzuschränken, sagen: Der Mensch ist in diesem Leben nicht vollkommen tugendhaft und nicht lediglich Sünder, neben seiner festen, auf das Gute gerichteten Gesinnung bleibt ihm die Fehlbarkeit; wenn diese zur Geltung kommt, sündigt er, aber dann nicht als guter Baum. Desgleichen bleibt der Sünder immer noch Mensch, Geschöpf Gottes, mit guten Eigenschaften ausgerüstet; kraft dieser, nicht kraft seines Sündenzustandes, thut er manches Gute; ebenso ist das Böse nicht Sache seiner Tugend, sondern seines bösen actualen Willens. Dies ist die Erklärung des heil. Augustinus: Non in quantum homo est, quod est opus Dei, sed in quantum malae voluntatis est, quisque arbor mala est et bonos fructus facere non potest[1]).

Wenn man den Ausspruch des Herrn in absoluter Allgemeinheit fassen will, so kann man auch sagen: Der schlechte Baum, *als* schlechter Baum, der Sünder *als* Sünder kann nur schlechte Früchte bringen, er kann als solcher nur sündigen. Nämlich die nächste Ursache der Sünde kann nur eine sündhafte Gesinnung sein, welche im Augenblicke der Entscheidung vorhanden ist, wie die gute Handlung nur in einer eben vorhandenen guten Gesinnung ihren nächsten Grund haben kann. Wobei bestehen bleibt, daß diese momentane schlechte Gesinnung oft in einem sonst guten Herzen zur Geltung kommt, wie auch in einem sonst schlechten Herzen eine gute Gesinnung auftritt, welche nun unmittelbare Ursache der guten Handlung ist. So der heil. Thomas[2]).

Diese Erklärung würde am kräftigsten alle Uebertreibungen und Mißdeutungen der Jansenisten widerlegen; indeß scheint sie uns für die volksthümliche Redeweise des gewöhnlichen Lebens, welcher sich der Heiland anbequemt, zu philosophisch, und wie aus dem Gesagten sich ergibt, zu dem genannten Zwecke nicht nothwendig.

1) C. Jul. l. 4. n. 30.

2) Dominus per arborem bonam intelligit causam boni non quidem primam, sed proximam ad aliquem singularem effectum, et simile est de arbore mala. De potent. q. 3. a. 6. ad 15m.

Besonders deutlich zeigt die sprichwörtliche Redeweise eine Stelle des heil. Paulus, welche gleichfalls von den Jansenisten für ihren Irrthum mißdeutet wird. „Alles ist rein den Reinen, den befleckten Ungläubigen ist nichts rein[1]." Es ist dies dieselbe Sentenz, welche auch das bekannte Castis omnia casta ausspricht. Wie verhängnißvoll würde in der Praxis eine absolut allgemeine Deutung solcher Sätze sich gestalten! Wenn aber dem Reinen nicht Alles ohne Ausnahme rein ist, dann auch dem Unreinen nicht Alles unrein. Es kann sogar vorkommen, daß dem Reinen etwas als unrein sich darstellt, ihm zum Falle gereicht, was für den Unreinen gleichgültig sich erweist.

2. Nicht mehr Schwierigkeit macht das Gleichniß des göttlichen Heilandes vom lichten und verdunkelten Auge. Lucerna corporis tui est oculus tuus. Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit. Si autem oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit. Si ergo lumen, quod in te est, tenebrae sunt, ipsae tenebrae quantae erunt[2]). Daß der Heiland nicht eine absolute Verdunkelung des geistigen Auges und damit eine absolute allgemeine Unfähigkeit, etwas Wahres und Rechtes zu schauen, lehren will, ergibt sich erstens aus dem Gegensatz zum lauteren, lichten Auge, das auch nicht immer das Richtige sieht. Zweitens aus dem diesem Bilde vorausgehenden und ihm nachfolgenden Gleichnisse: „Wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz" (V. 21), und: „Niemand kann zwei Herren dienen" (V. 24), die ganz offenbar nur die sprichwörtliche Allgemeinheit einer moralischen Sentenz, einer Gnome haben.

3. Mehr Schwierigkeit könnte der Ausspruch des Herrn machen: „Wer sündigt, ist ein Knecht der Sünde[3])." Wenn man denselben freilich von einem Gewohnheitssünder versteht, macht er wenig Schwierigkeit; denn die Erfahrung lehrt sehr klar, daß ein solcher ein Sklave seiner Leidenschaft und somit auch der Sünde wird. Aber dieselbe Erfahrung lehrt auch, daß dies kein absolut allgemeines Gesetz ist. Auch der Gewohnheitssünder kann noch manches Gute thun, zumal auf anderen Gebieten, welche mit seiner Lieblingssünde nichts zu thun haben. Die Worte des Herrn scheinen aber auch auf den Gelegenheitssünder zu gehen; so daß also schon

1) Tit. 1, 15.
2) Matth. 6, 22. 23. Vgl. Luk. 11, 34.
3) Joh. 8, 34.

durch eine einzige Sünde jene Knechtschaft unter die Sünde eintritt. Allerdings eine Knechtschaft, aber nicht eine solche, welche gar keine gute Regung mehr in ihm aufkommen ließe; denn dies widerstreitet der allergewissesten Erfahrung, und würde jede Bekehrung unmöglich machen, es würde die Aufforderungen des Herrn an die Sünder, Buße zu thun, als unsinnig und unsittlich erscheinen lassen. Insofern wird jeder Sünder ein Knecht der Sünde, als er aus sich nicht mehr im Stande ist, aus jenem Zustande der Schuld und Verwerfung herauszukommen. Denn die Todsünde verscherzt unwiederbringlich die Freiheit der Kinder Gottes; aus sich ist der Sünder absolut unfähig, aus jenem Zustande wieder herauszukommen. „Nur die Wahrheit kann ihn frei machen“ [1]); die Gnade Jesu Christi, welche ihn zur Bekehrung ruft, die Verdienste und Genugthuung des Erlösers, welche allein für die unendliche Schuld der Sünde der Majestät Gottes eine adäquate Entschädigung bieten konnte. Die Gnade und Wahrheit des Logos gibt ihm die geistige Freiheit wieder, kraft deren er über seine Leidenschaften Herr werden und die Stellung, die er als Beherrscher der Natur in der Welt einnehmen soll, wahren kann.

§. 412.

Nicht alle Werke der Ungläubigen sind Sünden.

I. Die Reformatoren und Jansenisten sprechen den Heiden und Ungläubigen nicht nur die Möglichkeit ab, etwas Gutes zu thun, sondern erklären geradezu ihre Werke, so lange sie nicht aus dem christlichen Glauben hervorgehen, als eigentliche und formelle Sünde. Ihre von der Kirche verurtheilten Sätze, nach welchen die Ungerechtfertigten ohne die Liebe und Gnade nur sündigen können, wurden oben theilweise schon angeführt; dieselbe Nothwendigkeit behaupten sie auch vom Glauben, wie der 41. und 48. Satz des Quesnell. Besonders charakteristisch ist der 25. Satz des Bajus: Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia; desgleichen der von Alexander VIII. verurtheilte Satz: Necesse est infidelem in omni opere peccare, und der 42. des Quesnell: Sola gratia Christi reddit hominem aptum ad sacrificium fidei; sine hoc nihil nisi impuritas, nihil nisi indignitas.

1) Ebend. V. 32.

Es sollte eigentlich nicht nöthig sein, vernünftigen Menschen solche ungereimte Behauptungen und offenbare Uebertreibungen zu widerlegen, jedenfalls brauchen wir keine neuen Beweise für ihre Unhaltbarkeit zu bringen, nachdem wir aus der Offenbarung und aus der Vernunft erkannt haben, daß auch die Heiden ohne den christlichen Glauben noch etwas Gutes thun können.

1. Der dort geführte Schriftbeweis erhält hier doppelte Kraft; denn erstens die Ermahnungen der Schrift an die Heiden, sich zu bekehren, Buße zu thun[1]) u. s. w., würden in der Auffassung unserer Gegner geradezu Aufforderungen zur Sünde sein. Zweitens die Belohnungen, welche den guten Werken der Heiden in Aussicht gestellt oder zu Theil werden, können doch nicht ein Entgelt für Sünden sein; Sünden kann Gott weder mit himmlischen, noch mit zeitlichen Gütern lohnen. Den ägyptischen Hebammen, welche die israelitischen Knäblein am Leben erhielten, spendete Gott Wohlthaten, und zwar ausdrücklich mit Rücksicht auf ihre Gottesfurcht. Timuerunt autem obstetrices Deum et non fecerunt juxta praeceptum regis Aegypti, sed conservabant mares[2]). Bene ergo fecit Deus obstetricibus: et crevit populus, confortatusque est nimis. Et quia timuerunt obstetrices Deum, aedificavit eis domos[3]).

Wenn man das „Erbauen der Häuser" (V. 21) gewöhnlich als die Belohnung für die Hebammen ansieht, so mag das exegetisch wenig gerechtfertigt sein. Der Ausdruck selbst bezeichnet nach hebräischem Sprachgebrauch „die Familie, Nachkommenschaft vermehren"; es ist also dasselbe, was im vorausgehenden Vers gesagt ist: Crevit populus: weil die Hebammen Gott fürchteten, die Knäbchen nicht tödteten, vermehrte Gott wunderbar die Nachkommenschaft der Israeliten (vergleiche auch V. 7: Filii Israel creverunt, et quasi germinantes multiplicati sunt ac roborati nimis impleverunt terram). Aber wahr bleibt, daß Gott die Hebammen für ihr gutes Werk, für ihre Gottesfurcht belohnte. Ebenso wird dem heidnischen Könige Nabuchodonosor als Belohnung für die Vollstreckung des Strafgerichtes über Tyrus die Herrschaft über

---

1) Corripis et de quibus peccant admones et alloqueris, ut relicta malitia credant in te, Domine. Weish. 12, 2. Poenitemini et credite Evangelio. Mark. 1, 15. Testificans Judaeis atque gentibus in Deum poenitentiam et fidem in D. N. J. Chr. Apgsch. 20, 21. Daniel (4, 24) ermahnt den König Nabuchodonosor: Peccata tua eleemosynis redime et iniquitates tuas misericordiis pauperum.

2) Exod. 1, 17. — 3) V. 20, 21.

Aegypten gegeben: Erit merces exercitui illius: dedi ei terram Aegypti, pro eo quod laboraverit mihi[1]). Diese Stelle mag, für sich betrachtet, nicht so unmittelbar beweiskräftig sein, da man eigentlich von Seiten Nabuchodonosors kein wahres gutes Werk und keine gottgefällige Absicht voraussetzen kann; aber wahr bleibt auch hier: Für eine Sünde gibt Gott keine Belohnung, wie hier offenbar die Verleihung der Herrschaft als Gegenleistung für einen Dienst ausgesprochen wird. Jedenfalls bemerkt der heil. Hieronymus ganz allgemein zu dieser Stelle: Ex eo quod Nabuchodonosor accepit mercedem boni operis, intelligimus etiam ethnicos, si quid boni fecerint, non absque mercede Dei judicio privari[2]).

---

1) Ezech. 29, 19. 20.

2) Der heil. Thomas leugnet allerdings, daß die Hebammen und Nabuchodonosor auch nur zeitliche Belohnungen erhalten hätten. Die zeitlichen Güter als solche könnten überhaupt nicht eigentlich Gegenstand des Verdienstes sein und folglich nicht als Belohnung gegeben werden. Wohl aber würden die Menschen von Gott bewegt, zeitliche Güter zu erstreben, in denen sie mit der Hilfe Gottes erlangen, was sie gewünscht haben. Temporalia bona in se considerata habent rationem mercedis habito respectu ad motionem divinam, qua voluntates hominum moventur ad haec prosequenda, licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem. 1. 2. q. 114. a. 10. — Indeß sieht sich der heilige Lehrer zu dieser Unterscheidung zwischen göttlicher Belohnung und göttlicher Leitung lediglich durch den Umstand veranlaßt, daß er in der That jener Heiden keine rechte Absicht anerkennt; die Hebammen hätten, wie die Glosse (Gregor d. Gr.) bemerkt, durch die Schuld der Lüge die ewige Belohnung verscherzt. Nabuchodonosor habe lediglich aus Ehrgeiz gehandelt. Illae retributiones dicuntur esse divinitus factae secundum comparationem ad divinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis, praecipue quantum ad regem Babylonis, qui non inpugnavit Tyrum, quasi volens Deo servire, sed potius ut sibi dominium usurparet. Similiter etiam obstetrices, licet habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confinxerunt. Ibid. ad 2m. — Aber durch die dem guten Werke beigesellte Lüge wurde dasselbe nicht gänzlich verschlechtert, und durch die ehrgeizigen Eroberungspläne wurde die Tapferkeit der Babylonier in der Züchtigung eines lasterhaften Volkes nicht gänzlich ihrer Güte entkleidet. Der heil. Augustinus wenigstens, der freilich die Hebammen für Israelitinen hielt, erklärt: In una causa Deus utrumque conspiciens id est factum misericorditer factumque fallaciter, et bonum remuneravit et propter hoc bonum malum illud ignovit. C. mendac. ad Consent. 15, 32. Es blieb also wirklich etwas Gutes zu belohnen; und da nun weiter die Belohnung von der Schrift so emphatisch hervorgehoben wird, darf man von ihrer eigentlichen Bedeutung ohne die triftigsten Gründe nicht abgehen. Die vom heil. Thomas angeführten können aber als solche sicher nicht gelten.

2. Daß die Heiden ohne Offenbarung und Glauben wenigstens einige Vorschriften des von ihrem Gewissen verkündeten Gesetzes beobachten können und also jedenfalls nicht immer sündigen müssen, lehrt ausdrücklich der heil. Paulus. Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis [1]).

Daß hier von den Heiden ohne den geoffenbarten Glauben im Gegensatze zu den Juden, welche das Gesetz haben, die Rede ist, zeigt ganz evident der klare Wortlaut und der ganze Zusammenhang. Nur die Furcht, den Pelagianern etwas einräumen zu müssen, veranlaßte den heil. Augustinus, diesen klaren Sinn zu entstellen und die Worte auf die Heidenchristen zu beziehen. Indeß hat er die Deutung auf die Heiden ohne Glauben nicht für ganz unmöglich erklärt, während freilich Fulgentius dieselbe geradezu pelagianisch nennt; diese Verdächtigung ist aber durch die Verurtheilung des 22. Satzes von Bajus von der Kirche ausdrücklich verworfen worden [2]).

II. Nicht anders lautet das Urtheil der heiligen Väter über die Ungläubigen und Heiden.

1. In Betreff der griechischen Väter kann gar kein Zweifel bestehen [3]), betonen sie ja doch die sittliche Kraft des menschlichen Willens so stark, daß sie in den Verdacht des Pelagianismus oder Semipelagianismus gekommen sind. Der wahre Sachverhalt ist vielmehr der: Die lateinischen Väter hatten die göttliche Gnade gegenüber deren Feinde zu vertheidigen: darum betonen sie sehr stark die menschliche Schwäche bezw. gänzliche Unfähigkeit. Die griechischen hatten gegenüber den Manichäern das Gute an dem gefallenen Menschen hervorzuheben. Wenn sie dabei, und zwar die ersteren wie die letzteren, bisweilen zu weit zu gehen scheinen, so wird durch

---

1) Röm. 2, 14. 15.

2) Zwischen diesen beiden Auffassungen der Stelle stehen noch verschiedene Vermittelungsversuche, die aber in den klaren Worten des Apostels keinen Anhalt finden. Toletus versteht Heiden, welche, wie Job, keine Götzendiener waren, sondern wirklich nach dem Glauben lebten, Salmeron Gläubige, aber nicht specifisch Christgläubige, Suarez Heiden und Heidenchristen zusammen.

3) Der heil. Gregor v. Nazianz erklärt sogar, daß sein Vater, obgleich Heide, zu der Zahl derjenigen gehörte, die, obgleich draußen, doch mehr zu uns gehören als die Christen, welche sich durch die Sünde von uns getrennt haben. „Sehr Viele von denen, die draußen sind, gehören zu uns, alle nämlich, welche durch ihre Sitten dem Glauben zuvorkommen und nur den christlichen Namen nicht, wohl aber die Sache haben." Or. 18, 69.

die Verbindung beider Lehren beider Kirchen die richtige Mitte gefunden, welche dann auch von der Kirche auctoritativ acceptirt und festgesetzt worden ist.

2. Uebrigens findet sich dieselbe Lehre nicht blos bei den griechischen, sondern auch bei den lateinischen Vätern. Wie jene nach Vorgang des heil. Justinus M. von dem λόγος σπερματικός in dem Geiste aller Menschen, auch der Heiden, wenigstens Spuren finden, so erklärt auch der heil. Hieronymus, der doch ein heftiger Gegner der Pelagianer war, die Erleuchtung jedes Menschen durch den Logos von der allgemeinen Gotteserkenntniß und Fähigkeit zum Guten. Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum (Joann. 1, 19): Ex quo perspicuum est, natura omnibus Dei inesse notitiam, nec quemquam sine Deo nasci et non habere semina in se sapientiae et justitiae reliquarumque virtutum. Unde multi absque fide et evangelio Christi vel sapienter aliqua faciunt vel sancte, ut parentibus obsequantur, ut inopi manum porrigant, non opprimant vicinum, non aliena diripiant[1]).

3. Ja selbst der heil. Augustinus (nebst dessen Schülern), der die einzige Stütze der Jansenisten und Reformatoren in dieser Frage ist, lehrt genau dasselbe, wenn er, wie die griechischen Väter, gegen die Manichäer sich wendet. Quando illi (Manichaei) valent intelligere nullam esse animam quamvis perversam, in cujus conscientia non loquatur Deus? Quis enim scripsit in cordibus hominum naturalem legem nisi Deus[2])?

Er versteht also hier unter den vom Apostel Röm. 2, 14 genannten gentes, welche das Gesetz in ihrem Herzen geschrieben tragen und thun, was es befiehlt, die Heiden ohne Glauben. Wenn er nun freilich später meistens darunter die Heidenchristen und unter dem Gesetz das Gesetz der Gnade versteht, so hat er doch auch die Möglichkeit zugestanden, sie von den Ungläubigen zu verstehen, und die daraus sich ergebenden Folgerungen ausführlich dargelegt. Si autem hi, qui naturaliter quae legis sunt, faciunt, nondum sunt habendi in numero eorum, quos Christi justificat gratia, sed in eorum potius, quorum etiam impiorum, nec Deum veraciter justeque colentium, quaedam tamen facta vel legimus vel novimus vel audimus, quae secundum justitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque

1) Comm. ad Galat. 1, 15. — 2) Serm. Dom. in monte, l. I, 9, 32.

laudamus: quamquam si discutiantur, quo fine fiant, vix inveniuntur, quae justitiae debitam laudem defensionemve mereantur: verumtamen, quia non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis vel sapere — si hoc est quod dictum est: quia gentes, quae legem non habent, hoc est legem Dei, naturaliter quae legis sunt faciunt, et quia hujusmodi homines ipsi sibi sunt lex et scriptum opus legis habent in cordibus suis, id est non omni modo deletum est, quod ibi per imaginem Dei, cum crearentur, impressum est . . . Nam et ipsi homines erant et vis illa naturae inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit: sed pietas quae in aliam vitam transfert beatam et aeternam, legem habet immaculatam, convertentem animas . . . Sicut enim non impediunt a vita aeterna justum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur: sic ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur [1]).

4. Ganz ausführlich handelt er über die socialen Tugenden der Römer und erklärt wiederholt, daß der gerechte Gott ihnen nach Gerechtigkeit, als Lohn die irdische Macht verliehen habe, weil ihre guten Werke nicht heilsam für das ewige Leben sein konnten, weil sie nicht auf dem allein „wahren Wege", der Christus ist, wandelten, weil ihr Thun ein currere praeter viam war.

III. Nun hat allerdings der heil. Augustinus in seinen späteren Schriften gegen die Semipelagianer, gegen die Pelagianer und deren extremsten Lobredner der heidnischen Tugenden, Julian, auf das entschiedenste die allgemeine Sündhaftigkeit der Werke der Ungläubigen behauptet, ohne auf die oben mitgetheilten Milderungen zurückzukommen, und gar seine Schüler, besonders Prosper, erklärt geradezu, daß die schönsten Tugenden der Heiden glänzende Laster seien und Sünden im eigentlichsten Sinne des Wortes [2]).

---

1) De spir. et lit. 28, 48.

2) Omne et enim probitatis opus, nisi semine verae
Exoritur fidei, peccatum est inque reatum
Vertitur, et sterilis cumulat sibi gloria poenam. Contra ingratos c. 16.

Omnis infidelium vita peccatum est . . . Ubi enim deest agnitio aeternae et incommutabilis veritatis, falsa virtus est etiam in optimis moribus. Sent. 106.

1. Indeß verlangt alle Vernunft und Billigkeit, daß wir nicht ohne die zwingendsten Gründe dem heil. Augustinus auch für die spätere Zeit eine so haarsträubende Lehre unterstellen, wie sie die Reformatoren und Jansenisten aus ihm herleiten wollen. Da er zudem die frühere vernunft- und offenbarungsgemäße Lehre nie widerrufen hat, so muß sie stets zur richtigen Beurtheilung seiner Gesammtauffassung vor Augen behalten werden. Nur das Eine mag zugegeben werden, daß er später immer weniger Ausnahmen zugelassen hat, und wenn er schon in der oben citirten Stelle kaum eine richtige Absicht bei den Ungläubigen zugibt, so mag dieses vix später in der Polemik gegen die pelagianischen Uebertreibungen zu einem ne vix quidem geworden sein.

Die Sätze von moralischer Allgemeinheit sind nämlich sehr dehnbar: jeder Mensch hat je nach seiner Lebenserfahrung und Stellung eine andere Auffassung von ihrer Gültigkeit, ja selbst der Einzelne beurtheilt sie in verschiedenen Stadien seines Lebens verschieden. Da wir nun bereits oben gesehen haben, daß die ganz analogen Aussprüche der heiligen Schrift und des heil. Augustinus über die Nothwendigkeit der Liebe zum sittlich guten Handeln von einer nur moralischen Nothwendigkeit und Allgemeinheit verstanden werden können oder müssen, so ließe sich dies wohl auch von der von ihm behaupteten Nothwendigkeit des Glaubens sagen.

2. Doch geben wir einmal zu, der heil. Augustinus habe wirklich seine Ansicht geändert und später die allgemeine Sündhaftigkeit aller Werke der Ungläubigen im Sinne der Reformatoren und Jansenisten gelehrt: eine dogmatische Schwierigkeit könnte diese seine Lehre und die noch schroffere seiner Schüler nicht machen. Denn wenn er selbst verschiedene Ansichten darüber zu verschiedenen Zeiten gehabt hat, dann ist ganz evident, daß der heilige Lehrer nicht als Zeuge der Tradition oder der Kirchenlehre seiner Zeit, sondern als wissenschaftlicher Vertheidiger einer theologischen Meinung diese Lehre vorgetragen hat, die er freilich irrthümlicher Weise für einen Glaubenssatz hielt. Dies ergibt sich indeß auch ganz klar aus den entgegengesetzten Aussprüchen anderer Väter, des heil. Hieronymus und der griechischen Väter. Trägt aber der heil. Augustinus jenen Satz als Theologe, und wenn auch noch so hoch begabter und hochbegnadigter Theologe vor, dann sind wir berechtigt und verpflichtet, nach seinen Gründen zu fragen.

Solche gibt er nun hauptsächlich drei theils ausdrücklich an oder deutet sie doch an: Erstens die Geschichte und Erfahrung lehrt, daß die

Heiden immer mit verkehrter Absicht handeln. Zweitens die Natur der Sache, nämlich die Unfähigkeit, ein sittlich gutes Werk ohne den Glauben zu erkennen, macht ihnen eine sittlich gute Richtung ihres Willens unmöglich. Drittens die heilige Schrift lehrt ausdrücklich, daß z. B. „Alles, was nicht aus dem Glauben ist, Sünde ist".

Nun beweisen aber diese drei Gründe nicht das Mindeste; sie beweisen vielmehr das Gegentheil. Also brauchen wir die darauf gegründete angebliche Lehre des heil. Augustinus gar nicht zu beachten; es ist erst recht ganz ungerechtfertigt, eine solche Lehre auf Grund der Gnadenlehre des heil. Augustinus als altkirchliche Lehre auszugeben.

a) Was den ersten Punkt anlangt, so haben wir dasselbe Recht, wie der heil. Augustinus, auf die tägliche Erfahrung und die Geschichte uns zu berufen; dieselben lehren uns aber das gerade Gegentheil. Wir sind, nachdem die Alterthumskunde und Ethnologie uns noch mit anderen als den klassischen Völkern, welche Augustinus allein kannte, bekannt gemacht hat, viel besser im Stande, über die thatsächliche Sittlichkeit der Ungläubigen zu urtheilen, als ein Afrikaner in der Zeit des Niedergangs und tiefsten Verfalls der römischen Welt. In unserer Zeit, wo gar Manche ohne christlichen Glauben sich durch selbstlose Menschenliebe und reine Sittlichkeit auszeichnen, müssen wir uns fast schämen, daß jemals in der Kirche so einseitige Anschauungen auftauchen konnten, wie sie die Jansenisten dem heil. Augustin imputiren. Wenigstens vermeinen jene außerchristlichen Ethiker, dem Christenthum keinen empfindlicheren Schlag versetzen zu können, als daß sie die von der Bornirtheit, dem beschränkten Horizont eingegebene Unduldsamkeit der Kirchenväter aufdecken, welchen alle Tugenden der Heiden nur glänzende Laster wären. Nicht blos diese Feinde der Kirche, sondern auch kirchliche Schriftsteller und Prediger beschämen die Christen dadurch, daß sie die weit besseren Sitten so vieler Wilden und Heiden ihrer verderbten Lebensart entgegenhalten.

b) Der zweite Grund, die Natur der Sache, beweist noch weniger für allgemeine Sündhaftigkeit der Heiden. Denn wenn der heil. Augustin ausführt, daß nur der christliche Glaube das rechte Ziel dem Menschen zeigen könne, während er aus sich sein Augenmerk nur auf sich und Irdisches richte, so würde dieser Grund, im übertriebenen jansenistischen Sinne gedeutet, den heil. Augustinus mit sich selbst in den formellsten Widerspruch setzen. Denn er lehrt gegen die Semipelagianer mit aller Entschiedenheit, daß dem eigentlichen

christlichen Glauben der pius credulitatis affectus vorausgehen müsse. Diese Gemüthsbewegung ist aber nicht nur sittlich gut, sondern, von der Gnade hervorgerufen, sogar heilsam.

Wohl betont der heil. Augustinus die Schwäche des Willens und des Lichtes der Vernunft im Zustande der gefallenen Natur, aus welcher er die Nothwendigkeit der Gnade und des Glaubens gegen die Pelagianer ableitet, ungewöhnlich stark. Aber schon der heil. Thomas und der heil. Bonaventura haben bemerkt, daß er die Folgen der Erbsünde übertreibe[1]).

Als Theologe betrachtet wird der heil. Augustinus durch Thomas und Bonaventura, d. h. die gesammte scholastische Theologie, zum mindesten aufgewogen. Denn mag er auch von der göttlichen Vorsehung als doctor gratiae einen besonderen Beruf erhalten haben: dieser Beruf erstreckt sich durchaus nicht auf alle in die Gnadenlehre einschlagenden tieferen Fragen: die Kirche, welche seine Gnadenlehre im allgemeinen als die ihrige anerkannt hat, wollte, wie dies vom Papste Cölestin im Indiculus ausdrücklich erklärt wurde, damit nicht alle von ihm behandelten subtileren Fragen approbiren. Was diese Fragen anlangt, so war die spätere Theologie besser in der Lage, ein allseitig richtiges Urtheil zu fällen, als der heil. Augustinus. Er hatte keine Vorgänger, auf die er sich stützen konnte, er mußte auf einem neuen und zwar äußerst schwierigen Gebiete erst die Wege suchen und ebnen, und dies inmitten eines heftigen Kampfes. Wäre es da zu verwundern, wenn er manchmal zu weit gegangen? Die Scholastik konnte die Resultate jenes Kampfes mit Ruhe sich zu eigen machen, die Dogmen schärfer analysiren und ihren systematischen Zusammenhang mit anderen Wahrheiten schärfer in's Auge fassen. Dadurch mußten etwaige Einseitigkeiten ausgeglichen und auch Nebenfragen adäquater beantwortet werden, als es zur Zeit des heil. Augustinus von einem einzelnen Manne geschehen konnte. Gerade die correcte Unterscheidung der Scholastik zwischen

---

1) Der heil. Bonaventura drückt diese Censur in folgenden sehr milden Worten aus: Hoc credendum est sensisse Augustinum, licet verba ipsius exterius propter detestationem erroris Pelagianorum aliud sentire videantur. Ut eos reduceret ad medium, abundantius declinavit ad extremum, plus dicens et minus volens intelligi. Brevil. p. 3, §. 5. Die zeitgenössischen Gegner des heil. Augustinus drückten das weniger pietätvoll aus, wenn sie, wie *Gennadius* von Massilia erklären: Unde ex multa eloquentia accidit, quod dixit per Salomonem Sp. S. ex multiloquio non effugies peccatum. De script. eccles. 39.

natürlich und übernatürlich guten Werken, welche bei Augustinus nicht scharf genug hervortritt, hat in die Fragen über die Erbsünde und die Gnade erst das rechte Licht gebracht. Wäre diese Unterscheidung dem heil. Augustinus zu klarerem Bewußtsein gekommen, dann hätte eher ein Einverständniß mit den Pelagianern erzielt werden können, hätten manche einseitige Uebertreibungen, gerade auch in Betreff der Nothwendigkeit des Glaubens und der Gnade zu jedem guten Werke vermieden werden können.

c) An dritter Stelle beruft sich der heil. Augustinus auf die heilige Schrift, insbesondere auf den Ausspruch des Apostels: Omne quod non est ex fide, peccatum est [1]). Aber diese Stelle beweist auch nicht das Mindeste für die Sünden der Heiden. Wie der ganze Zusammenhang der Stelle und die Parallelstelle 1 Kor. 8, 11 beweist, ist die Rede nicht vom christlichen Glauben, sondern vom Gewissen: Wer nicht bona fide, d. h. seinem Gewissen gemäß handelt, der sündigt. Wer meint, das heidnische Opferfleisch dürfe nicht gegessen werden, sündigt; wer es mit seinem Gewissen, mit seiner Ueberzeugung (πίστις) vereinbar hält, mag es nur essen [2]).

Im ersten Korintherbriefe behandelt er denselben Gewissensfall und löst ihn mit derselben Antwort: Wer sich ein dictamen conscientiae über die Erlaubtheit des Essens von Opferfleisch machen kann, der esse es; denn in Wahrheit ist der Götze nichts; kann er sich nicht zu dieser Einsicht erheben, so sündigt er, wenn er davon ißt. Sed non in omnibus est scientia. Quidam cum conscientia usque nunc idoli quasi idolothytum manducant: et conscientia ipsorum cum sit infirma, polluitur [3]).

Der heil. Augustinus beruft sich auch auf die bekannte Stelle des Hebräerbriefes: „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen." Aber diese Stelle beweist nicht, daß der Ungläubige immer sündige, sondern nur, daß Gott kein Wohlgefallen an ihm habe, was Niemand bezweifelt. Gott will, daß Alle den Glauben annehmen; der Unglaube ist ein abnormer, gottentfremdeter Zustand.

---

1) Röm. 14, 23.

2) Alius enim credit se manducare omnia, qui autem infirmus est, olus manducet. Is qui manducat, non manducantem non spernat: et qui non manducat, manducantem non judicet. V. 2. 3. . . . Unusquisque in suo sensu abundet . . . Et qui manducat, Domino manducat: gratias enim agit Deo. Et qui non manducat, Domino non manducat. V. 5. 6. Qui autem discernit, si manducaverit, damnatus est, quia non ex fide. V. 23.

3) 1 Kor. 8, 7.

Wenn er als Mensch noch etwas Gutes kann, so gefällt dies wohl Gott, es ist gut, aber doch ist es nicht sicut oportet. Nur am übernatürlich Guten, dessen Wurzel der Glaube ist, hat Gott wahres Wohlgefallen.

Demnach sind die theologischen Gründe Augustins für eine absolute Sündhaftigkeit aller Werke der Heiden, wenn er sie behauptet haben sollte, ohne alle Beweiskraft; die Jansenisten können sich in keiner Weise auf seine Autorität berufen.

3. Dagegen kann nun freilich eingewendet werden, daß nicht blos der Theologe Augustinus, sondern auch das zweite Concil von Orange jene Stellen im Römerbriefe gerade so wie der heil. Augustinus versteht und verwerthet und die Tugend der Heiden, als der cupiditas mundana entsprungen, für fehlerhaft und sündhaft erklärt.

Darauf ist zu sagen, daß nicht das ganze Concil von Orange von Bonifaz II., sondern nur die acht ersten Canones und der Epilog bestätiget wurden. Jene Deutung der Stelle des Apostels findet sich aber nicht in der dogmatischen Definition, sondern in einer ihr folgenden mehr oder weniger triftigen Argumentation des Papstes, und zwar in einem bloßen argumentum ad hominem gegen die Semipelagianer [1]).

4. Wir haben es also auch hier nur mit theologischen Ansichten, die im Grunde auf den heil. Augustinus sich stützen, zu thun: dasselbe gilt in noch höherem Maße von dem Ausspruche des Arausicanum: Fortitudinem gentium mundana cupiditas, fortitudinem Christianorum Dei caritas facit, quae diffusa est per Spiritum S. [2]), welche Worte geradezu dem Werke des heil. Augustinus gegen Julian [3]) entlehnt sind. Hier kommt aber noch in Betracht, daß nicht von der ganzen Sittlichkeit der Heiden die Rede ist, sondern nur von einer speciellen Tugend, und zwar der allerschwierigsten, welche sich in der heldenmüthigen Verachtung der Schmerzen und des Todes bewährt. Jedermann wird zugeben müssen, daß die Todesverachtung eines Scävola, Regulus, Cato

1) Illos autem, qui praecedente fide cetera volunt gratiae deputare, sua professione constringimus, ut multo magis dono gratiae etiam fidem cogantur adscribere, praeter quam nihil est boni, quod secundum Deum quilibet valeat operari, sicut beatus Apostolus dicit: Omne quod non ex fide, peccatum est. . . . Sed et ipsi fatentur, ut dicis, dona cetera donari per gratiam, ipsa autem bona per fidem non ambigunt subsistere universa.
2) Can. 18. — 3) L. 1. c. 83.

u. a. mit dem Heldenmuthe der christlichen Martyrer gar nicht in Vergleich gesetzt werden kann. Jedenfalls verlangen die Worte des Concils und des heil. Augustinus keine absolute Allgemeinheit, es reicht zur Wahrheit des Gegensatzes hin, daß meistens die Großthaten der Ungläubigen, insbesondere ihre Ostentation in der Verachtung des Schmerzes dem Ehrgeize oder anderen weltlichen Rücksichten entspringen.

Man kann aber den Worten auch eine allgemeine Gültigkeit zuerkennen, wenn man sie, wie dies von der Sache selbst gefordert ist, in ihrem Gegensatze zu den entgegenstehenden Behauptungen Julians betrachtet. Dieser extreme Pelagianer leugnete nämlich jeden Unterschied zwischen christlicher und heidnischer Tugend und berief sich gerade auf den heldenmüthigen Starkmuth der Heiden. Unter heidnischer (der christlichen im Sinne Augustins entgegengesetzten) Tugend verstand er jene, welche lediglich dem freien, selbstherrlichen, sich auf sich selbst stellenden, von Gott emancipirten Willen die Uebung des Guten zuschrieb. Eine solche Tugendhandlung entspringt freilich nur weltlichen Motiven und ist wahre Sünde.

§. 413.

In welchem Sinne und mit welchem Rechte erklärt der heil. Augustin alle Werke der Ungläubigen für Sünde?

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Aussprüche des heil. Augustinus und derer, welche ihm in den Streitigkeiten mit den Pelagianern und Semipelagianern gefolgt sind, über die Sünden der Heiden keine dogmatische Schwierigkeit gegen die jetzt allgemein anerkannte Kirchenlehre bieten: es kann nur von dogmengeschichtlichem oder literarhistorischem Interesse sein, zu untersuchen, welches die eigentliche Meinung des heil. Augustinus, welches der wahre Sinn jener damals so oft und so unbefangen gebrauchten, aber von den Jansenisten so arg mißbrauchten Sätze ist.

I. Eine ganze Anzahl von Versuchen ist gemacht worden, aller nur mögliche Scharfsinn ist aufgeboten worden, um den Worten eine solche Deutung zu geben, daß sie mit der Lehre der Kirche übereinstimmen. Schon die große Anzahl dieser Versuche beweist, daß eine adäquate befriedigende Lösung nicht wohl zu erwarten ist.

1. Man wird wohl zugeben müssen, daß sich Augustinus manchmal zu stark ausgedrückt hat, daß er, auf sein nächstes Ziel, die Nothwendigkeit der Gnade und des Glaubens seine ganze Aufmerksamkeit

richtend, diese so stark betont hat, daß er anderen Glaubenssätzen nicht genug Rechnung getragen. Menschlicherweise war es auch einem Riesengeiste wie Augustinus nicht möglich, in diesen so schwierigen und ganz neuen Fragen sogleich in allen Punkten das Rechte zu treffen. Es war eben auch der späteren theologischen Wissenschaft noch eine Aufgabe vorbehalten. Diese hat die Scholastik mit großem Geschicke gelöst: sie hat die Folgen der Erbsünde und die Nothwendigkeit der Gnade genauer präcisirt, was erst durch eine ganz klare, bestimmte Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Ziele des Menschen möglich wurde.

2. Indeß können wir denjenigen Theologen nicht beistimmen, welche in dieser Lehre Augustins nur Uebertreibung erblicken, welche aus blindem Eifer in der Polemik entsprungen sei; die Lehre Augustins läßt, wie wir sehen, eine ganz gesunde Deutung zu.

3. Andere meinen, der Heilige rede nur von einer Thatsache, nicht von einer principiellen Nothwendigkeit, als wolle er nur sagen: Meistens, ja fast immer sündigen die Heiden. Aber er sucht ja doch auch, wie wir sahen, aus der Natur der Sache, aus einem Grundsatze der Offenbarung die Nothwendigkeit des Glaubens zur Vermeidung der Sünde darzuthun. Freilich eine absolute Nothwendigkeit hat er wohl nicht behauptet; denn er gibt ja doch zu, daß schon vor dem Glauben ein pius credulitatis affectus unter dem Einflusse der Gnade möglich sei; auch hat er seine frühere Lehre von der Möglichkeit vereinzelter guter Werke bei den Heiden niemals formell zurückgenommen.

4. Ganz unhaltbar ist die Deutung der s. g. Augustinianer (Berti, Noris u. A.), welche die Worte Augustins in schroffstem Sinne nehmen und vielmehr die mildere Lehre der katholischen Theologie als irrig bezeichnen, und in der Verurtheilung des 25. Satzes von Bajus ihre Auffassung durchaus nicht getroffen finden. Die Werke der Ungläubigen sind nach ihnen wegen Mangels an Glauben wesentlich Sünde, freilich blos extrinsece und negative, weil sie nicht auf Gott bezogen werden; durch die Macht der Begierlichkeit werden aber alle wirklich und positiv sündhaft, wenn eine besondere Gnade nicht die Begierlichkeit besiegt.

5. Andere meinen, darum nenne der heil. Augustin alle Werke der Ungläubigen Sünden, weil sie ohne Glauben nicht aus der Sünde herauskommen könnten: offenbar zu schwach in Anbetracht der starken Ausdrücke des Heiligen.

6. Nach anderen Erklärern meint der heil. Augustinus kein

peccatum formale, sondern nur ein materiale: der Ungläubige müßte seine Handlungen nach der allein gültigen Regel des Glaubens einrichten, weil er sie aber nicht kennt, so sündigt er blos materialiter. Es ist dies freilich kein blos negativer Defect, sondern ein privativer; jeder Mensch ist objectiv verpflichtet, nach den übernatürlichen Glaubensprincipien zu leben. Die Privation reicht aber zur wahren Sünde hin; denn auch die Erbsünde besteht nicht in dem einfachen Mangel (Negation) der Gnade, sondern in dem gottes-widrigen Zustande des Mangels einer übernatürlichen Gottgefälligkeit, die der mit der Erbsünde Behaftete haben sollte. Dabei macht man darauf aufmerksam, daß der heil. Augustinus das Wort peccatum in einem sehr weiten Sinne nimmt. — Diese Erklärung mag für viele, aber nicht für alle Stellen des Heiligen und seiner Schüler ausreichen.

7. Der heil. Thomas versteht die Worte des Heiligen von den Ungläubigen als solchen; dieselben sündigen immer, wenn sie aus Unglauben handeln, wie auch der Sünder, wenn er als Sünder, ohne Liebe und Gnade handelt, d. h. etwas thut gegen die Liebe, immer sündigt[1]).

Gewiß ist jede Handlung des Ungläubigen, die ihr Motiv im Unglauben hat, sündhaft; und weiter folgt aus dem Vergleiche, den der heil. Thomas zwischen der Liebe und dem Glauben anstellt, daß wie der Sünder zwar noch etwas Gutes, wenn auch nichts Vollkommenes thun kann, so auch der Ungläubige, da er nicht immer aus Unglauben handeln muß, speciell weil er außer dem Glaubenslicht auch noch ein Licht der Vernunft besitzt, was auch der heil. Augustinus zugibt, nicht immer sündigen muß. Dies wäre wenigstens eine indirecte Lösung der Schwierigkeit. Indeß ist diese Zusammenstellung des Handelns ex fide und ex caritate auch in einer anderen Beziehung zutreffend; gerade wie der heil. Augustinus

1) Actus alicujus caritate carentis potest esse duplex: unus quidem secundum hoc, quod caritate caret, utpote cum facit aliquid in ordine ad id, per quod caret caritate. Et talis actus semper est malus, sicut Augustinus dicit in 4. contra Julianum, quod actus infidelis, inquantum est infidelis, semper est peccatum, etiamsi nudum operiat, vel quidquid aliud hujusmodi faciat, ordinans ad finem suae infidelitatis. Alius autem potest esse actus caritate carentis: non secundum id quod caritate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei: vel fidem vel spem vel etiam naturale bonum, quod non totum per peccatum tollitur . . . Et secundum hoc sine caritate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfecte bonus: quia deest debita ordinatio ad ultimum finem. 2. 2. q. 23 a. 7. ad 1m.

lehrt, daß Alles, was nicht aus dem Glauben geschieht, Sünde ist, so behauptet er dies auch von der Liebe; wie aber die Liebe bei Augustinus eine so weite Bedeutung hat, daß sie jede auf Gott irgendwie gerichtete Intention bezeichnet, und damit seine Behauptung von der allgemeinen Nothwendigkeit der Liebe volle Wahrheit behält, so kann man der fides bei Augustinus auch eine solche allgemeine Fassung geben, daß in Wahrheit Alles, was nicht aus dem Glauben ist, Sünde genannt werden muß.

8. Diese Fassung hat zuerst Ripalda ausdrücklich zur Lösung der Schwierigkeit, welche die Augustinische Formel bietet, benutzt. Er läßt auch die dem eigentlichen Glauben vorausgehende religiös-sittliche Erkenntniß als Glauben gelten, und beweist diese weite Fassung gerade aus der Stelle im Römerbriefe, wo πίστις gleichbedeutend mit συνείδησις (1 Kor. 8) gebraucht wird. Natürlich gute Werke gibt Ripalda nicht zu, sondern meint, weil Gott immer und überall nur das übernatürliche Heil der Menschen bezwecke, so verleihe er auch den Heiden, welche nach ihrem Gewissen, also nach Augustinischer Redeweise, aus dem Glauben handeln, seine übernatürliche Gnade, die er nur der positiven Sünde versage. Demnach handelt der Heide entweder nach seinem Gewissen, und dann ist die Handlung aus dem Glauben und übernatürlich gut; im andern Falle ist sie nicht aus dem Glauben und also sündhaft.

9. Scheeben hält diese Ausgleichung nicht für ganz genügend, insofern Ripalda den inneren organischen Zusammenhang zwischen jenem uneigentlichen Glauben und dem wahren christlichen Glauben nicht aufzeigt und dem ersteren eine zu weite Ausdehnung zuerkennt. Indem nun Scheeben diese Mängel beseitigt und die Ripalda'sche Anschauung mit der oben erwähnten des heil. Thomas verbindet, kommt er zu folgendem Ergebnisse.

Geradeso wie der heil. Augustinus den Glauben zu allem sittlich Guten für nothwendig erachtet, so auch die caritas. Nun aber ist dies nicht nothwendig die caritas perfecta, sondern alles was zur vollkommenen Liebe führt und mit ihr in innerlicher Verbindung steht. Demgemäß ist auch nicht der vollkommene christliche Glaube zum sittlichen Handeln erforderlich, sondern jede gläubige Gesinnung, jede voluntas fidelis, die auf den Glauben vorbereitet und im Keime bereits den Glauben, der ja wesentlich Gehorsam gegen Gottes Auctorität ist, enthält. Nach Augustinus ist jedenfalls die fides explicita Christi nicht die erste Wurzel und also nicht die ausschließliche Regel alles sittlichen Handelns. Derselbe muß nicht

nur ein nach derselben strebender heilsamer Affect, der pius affectus credulitatis, sondern wie beim Hauptmann Cornelius ein formeller Glaube sein, freilich nicht ein Glaube an Christus, aber doch darauf vorbereitend. Ein solcher kann sogar wie bei Henoch und Abel zur Rechtfertigung führen. Diese fides Christi implicita, inchoata, concepta ist in genere fidei als „fides unius Dei" wesentlich vollkommener Glaube, indem sie auf Grund göttlicher Offenbarung ein argumentam non apparentium und eine substantia sperandarum rerum darstellt. Da nun der Apostel uns von diesem Glauben erklärt, daß ohne ihn Niemand Gott gefallen könne[1]), die Väter aber diese Stelle für die Nothwendigkeit des Glaubens oft citiren, so können sie auch nur ihn, nicht eine fides explicita Christi für nothwendig zum sittlichen Handeln verlangt haben.

„Andererseits schließt sich diese Form des Glaubens, obgleich sie eine übernatürliche belehrende und bezeugende Offenbarung als Quelle und Grund der Erkenntniß voraussetzt, doch so enge an den Inhalt der natürlichen Offenbarung an, daß sie weit leichter, als die fides explicita Christi, durch eine innere Offenbarung begründet werden kann, und daß diese Offenbarung selbst sich denken läßt als einbegriffen in derjenigen illuminatio omnis hominis venientis in hunc mundum, welche nach der Uebersetzung der Vulgata und der Erklärung der meisten Väter jedem Menschen effectiv zu Theil wird oder doch leicht von ihm gewonnen werden kann[2])."

Da in der Controverse mit den Semipelagianern es sich beiderseits vorzüglich um den s. g. credulitatis affectus handelte, so gebrauchte man *fides* als Stichwort für alle initialen oder inchoativen Affecte, von welchen als von ihrer Wurzel und Regel die durch die caritas zu vollendende intentio boni, welche die Richtung des Handelns bestimmt, ausgehe.

Diese Auffassungs- und Redeweise rechtfertigt sich dadurch, daß der pius credulitatis affectus mit allen andern initialen Affecten, welche Wurzeln und Regeln des heilsamen Handelns sind, nicht nur überhaupt in dem gemeinschaftlichen Charakter der pietas religiosa, d. h. der Achtung und Ehrfurcht gegen Gott verwandt gedacht wurde, sondern auch einigermaßen in seinem specifischen Charakter, kraft dessen er zur fides gehört und selbst in seiner Weise schon fides ist, nämlich als voluntas fidelis. In der That ist ja der Grundzug des pius credulitatis affectus bei den Vätern wie bei

---

1) Hebr. 11, 6. — 2) Scheeben, Kath. Dogm. 6. Buch. §. 297. S. 966.

den Semipelagianern im Sinne des Apostels die „obedientia“ (ὑπακοή) = Gehorsam gegen Gott, welchen Augustinus im Anschluß an Baruch 8, 8 aures audiendi (nach Sept. ὦτα ἀκούοντα, also hörende oder hörige Ohren) nennt, näher die „voluntas obediendi“, d. h. die achtungsvolle und ehrfürchtige und darum aufrichtige und demüthige Willigkeit, der Kundgebung des göttlichen Willens zu horchen und zu gehorchen und sich seiner Leitung zu unterwerfen und hinzugeben . . . also ein sittliches Moment, welches der Grundzug aller wahren sittlichen Gesinnung ist. Wie also die voluntas credendi als voluntas obediendi Deo loquenti, sc. revelanti seu docenti et testificanti nur eine specielle Form der voluntas obediendi ist: so ist auch umgekehrt die allgemeine voluntas obediendi Deo loquenti, scl. vocanti et praecipinti in gewissem Sinne eine voluntas obediendi Deo[1]).

Dies ist nun auch die Bedeutung der πίστις in der Stelle Röm. 14, 23, welche Glaubenstreue und Gewissenstreue identificirt; jedenfalls müßte man die Väter der größten Willkür zeihen, wenn sie nicht jene allgemeinere Bedeutung der fides in den Worten des Apostels gefunden hätten. Gegen die Pelagianer und die heidnischen Philosophen konnte der Satz des Apostels also mit vollem Rechte geltend gemacht werden: wer in seinem sittlichen Handeln nicht alles von Gott erwartet, nicht sich ganz ihm unterwerfen will, sondern seiner eigenen Willenskraft alles zuschreibt, sein Ich zur Darstellung bringen will, der sündigt in jedem einzelnen Werke[2]).

Ich wüßte nicht, was man gegen diese Deutung der Lehre des heil. Augustinus und seiner Zeitgenossen in Betreff der allgemeinen Nothwendigkeit des Glaubens zum sittlichen Handeln Gegründetes vorbringen könnte.

II. Ich glaube aber, daß man aus der gegenwärtigen Zeitlage, welche mit der des heil. Augustinus in Bezug auf die ethische Frage eine auffallende Uebereinstimmung zeigt, noch wichtige Momente zur Aufhellung der Schwierigkeit gewinnen kann.

1. Die s. g. unabhängige weltliche Sittenlehre ist das ausgesprochene Ziel, welches die moderne außerkirchliche und unchristliche Ethik anstrebt: die autonome Herrenmoral soll die heteronome Sklavenmoral der geoffenbarten Religion beseitigen. Die Pflichten sollen lediglich auf die menschliche Natur, nicht auf einen fremden Willen gegründet werden. Der menschliche Wille soll sich in Selbstzucht

1) Ebd. S. 967. — 2) Vgl. ebd. S. 970 ff.

nehmen, nicht von der Gnade sittliche Kraft erwarten. Ed. v. Hartmann bezeichnet darum als Grundcharakter einer weltlichen Moral den sittlichen Stolz, während die Demuth den Grundzug der christlichen Sittlichkeit ausmache[1]). Man sieht: das sind dieselben übermüthigen Gedanken, welche der heidnischen und besonders der stoischen Moral einerseits und der pelagianischen des Julian, welcher die heidnischen Tugenden den christlichen gleichsetzt, andererseits zu Grunde liegen; Augustinus gab genau dieselbe Antwort auf jene Irrthümer, wie wir sie auf die Angriffe der weltlichen Moral geben müssen und geben, ohne in den Verdacht jansenistischer Uebertreibungen zu kommen. Wir erklären: Bei einer solchen stolzen Gesinnung kann der Mensch auf göttlichen Beistand nicht rechnen, er wird darum den Versuchungen keinen wirksamen Widerstand entgegensetzen können. Nur die religiöse, die christliche Moral bietet hinreichend starke Motive, um ein wahrhaft sittliches Leben zu führen; darum kann außer der christlichen Religion, ohne Glauben, die menschliche sittliche Schwäche nicht wirksam gehoben werden.

2. Wenn nun Jemand positiv jene autonomen Motive seiner sittlichen Handlungsweise zu Grunde legt, wenn er sogar der christlichen Moral zum Trotz Gutes thut, wenn er z. B. wie die Freimaurer und Vereine für „Ethische Cultur" thun, durch ihre Liebeswerke die christliche caritas in Schatten stellen und discreditiren wollen, wenn also, wie der heil. Thomas sagt, der Ungläubige als Ungläubiger handelt, dann ist seine Sittlichkeit Sünde, selbst die schönsten Thaten sind glänzende Laster: jener philosophisch-stoische Tugendstolz ist schlimmer als der niedrigste Schmutz. Darum können wir wie Augustinus sagen: Außerhalb des christlichen Glaubens gibt es nur sehr vereinzelt wahre Tugend; wenn dieselbe aber gerade im Gegensatz zu der Gesinnung, welche den Grundcharakter der christlichen Demuth ausmacht, geübt wird, ist sie Sünde, und in jedem Werke, welches aus dieser hochmüthigen, unchristlichen Gesinnung hervorgeht, liegt eine formelle wahre Sünde. Solche principielle Gegner der christlichen Demuth waren aber auch die heidnischen Philosophen und der extreme Pelagianer Julian, gegen welche Augustinus die Nothwendigkeit des Glaubens zum sittlichen Handeln urgirt.

3. Wenn wir so wie Augustinus dem christlichen Glauben eine absolute Nothwendigkeit zum sittlichen Handeln zuerkennen, so wollen

---

1) Vgl. Gutberlet, Ethik und Religion. Münster, 1893 besonders S. 323 ff.

wir freilich nicht sagen, daß nur ein specifisches Glaubensmotiv die Handlung sittlich gut machen könne: es kann auch ein aus der Vernunft genommenes Motiv hinreichen, um sittlich gut zu handeln; aber der christliche Glaube enthält ja alle sittlich guten Motive oder billigt dieselben wenigstens, so daß also zwischen Motiven des christlichen Glaubens und weltlichen Motiven kein Mittelglied möglich ist, am allerwenigsten zwischen den Motiven des Christenthums und den positiv antichristlichen der Philosophen und rationalistischen Pelagianer. Wir können also mit allem Recht wie Augustinus sagen: Was nicht aus dem christlichen Glauben ist, speciell aus der Sittlichkeit des Christenthums entspringt, ist Sünde. In diesem Sinne muß der heil. Augustinus seinen Satz verstanden haben, wenn er immer wieder erklärt: wenn die gute Handlung, z. B. die eheliche Keuschheit, die Unterstützung der Armen nicht dem Glauben entspringt, kann sie nur aus weltlichen, zeitlichen Motiven ihren Grund haben. Diese Behauptung würde den offenbarsten Thatsachen widersprechen, wenn man „aus dem Glauben handeln" nicht in dem erklärten Sinne versteht: nämlich Handeln aus einem Motive, das der christliche Glaube entweder direct oder indirect durch Billigung an die Hand gibt.

Man sieht, daß bei dieser Auffassung das Wort fides nicht einmal in weiterem Sinne genommen zu werden braucht, sondern der eigentliche christliche Glaube verstanden werden kann. Nimmt man freilich diese weitere Fassung, wie sie Ripalda und besser Scheeben geben, hinzu, dann zeigt sich noch viel klarer, daß zwischen Sünde und Handeln nach dem Glauben ein drittes Mittlere nicht möglich ist.

4. Zusammenfassend können wir also die Lehre des heil. Augustinus (und damit des heil Paulus) so bestimmen. Der Heilige will gewiß nicht alle Werke der Ungläubigen für Sünde erklären; es gibt ja sehr viele indifferente Handlungen, welche auch von Christen nicht aus dem Glauben verrichtet werden und deßhalb doch nicht Sünde sind; jedenfalls kann man den Heiden keine schwereren Pflichten auferlegen als den Christen. Von Sünde kann erst da die Rede sein, wenn es sich um sittliches Thun handelt, wenn sich dem Gewissen eine Pflicht vorstellt etwas zu thun oder zu lassen, wenn eine Versuchung an den Menschen herantritt. Bei solcher Gewissenslage handelt er nun entweder aus einem positiv antichristlichen Motiv mit positiv unchristlicher Gesinnung wie die stolzen Philosophen und rationalistischen Pelagianer, und dann sündigt er immer, in einem jeden

seiner sittlichen Werke. Und für diesen Fall, den der heil. Augustinus thatsächlich vor sich hatte, ist absolut wahr: Quod non ex fide est, peccatum est. Handelt er nicht gerade aus einer solchen ungläubigen Gesinnung, sondern unterläßt es nur, seine Handlung irgendwie auf Gott zu beziehen, so ist seine Handlung nur dann peccatum formale, wenn er die Pflicht einer solchen Intention erkennt. Nun fehlt zwar den Heiden diese Erkenntniß nicht ganz, aber sie sind so sehr ins Irdische verstrickt, daß sie jene Pflicht meist vernachlässigen. Darum werden sie kaum eine richtige Gesinnung haben, kaum eine wahrhaft vollkommene sittliche Handlung vollbringen: sie kann, wie wir den heil. Thomas sagen hörten, im richtigen Verhältnisse zum nächsten Ziele stehen, aber nicht zu dem letzten Ziele. Aber selbst die Hinrichtung der Handlung zum nächsten Ziele kommt aus dem christlichen Glauben, der uns auch in Bezug auf die einzelnen Pflichten, im großen und ganzen allein die richtigen Aufschlüsse gegeben hat. Thatsächlich trifft es also mit moralischer Allgemeinheit immer zu: Quidquid non ex fide est, peccatum est.

Bedenkt man aber, daß der christliche Glaube seinem wesentlichen Inhalte nach, insbesondere seine Sittlichkeit auch den Heiden nicht fremd ist, da auch sie von der allgemeinen Erleuchtung durch den Logos nicht ausgeschlossen sind, so hat man eine ganz allgemeine Thatsache in dem Satze, daß alles Gute aus dem Glauben kommt und ohne ihn nur Sünde möglich ist[1]).

§. 414.

Nicht zu jedem sittlich guten Werke ist die übernatürliche Gnade nothwendig.

Dieser Satz hängt aufs engste zusammen mit dem früher bewiesenen, daß auch der gefallene Mensch noch einiger Sittlichkeit fähig ist. Denn letzterer besagt, und bei dessen Beweis haben wir geltend gemacht, daß der Mensch noch so viele natürliche Kräfte besitzt, um noch einige wenige leichtere gute Werke verrichten zu können; ist das aber der Fall, dann braucht er dazu keine übernatürliche Hilfe.

1. Den Hauptbeweis für den Satz entnehmen wir der Verurtheilung der Jansenistischen Propositionen, welche dem natürlichen

1) Vgl. auch über die ganze Frage: J. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen. Freiburg 1871.

Menschen alle Kraft absprechen und ihm nur die Möglichkeit zu sündigen zuerkennen. Manche dieser irrigen Sätze behaupten aber ausdrücklich die Nothwendigkeit der Gnade zu jedem guten Werke, zur Vermeidung auch der kleinsten Sünde. So der 27. Satz des Bajus: Liberum arbitrium sine *gratiae Dei adjutorio* nonnisi ad peccandum valet; der 38. des Quesnell: Peccator non est liber, nisi ad malum, sine gratia liberatoris.

Die Augustinianer haben die Beweiskraft dieser Verurtheilung dadurch schmälern zu können geglaubt, daß sie vorgaben, die Sätze seien in dem Sinne verurtheilt, als ob auch die Nothwendigkeit der habitualen Gnade der vollkommenen caritas in ihnen behauptet werde; das ist aber offenbar eine gekünstelte, in die Sätze erst hineingetragene Deutung.

Ebenso beweisen die Gründe, welche oben gegen die Nothwendigkeit der habitualen Gnade oder der caritas zur Vermeidung der Sünde angeführt wurden, zum Theil auch gegen die Nothwendigkeit der actualen Gnade zu jedem guten Werke; insbesondere sahen wir, daß selbst die Liebe Gottes über Alles nicht über die natürlichen Kräfte des Menschen geht.

2. Hier müssen wir indeß genauer bestimmen, in welchem Sinne die göttliche Hilfe den natürlichen Kräften entbehrlich oder unentbehrlich genannt werden kann.

Wenn wir dort ausführten, manche gute Werke könnten mit derselben Leichtigkeit wie sündhafte verrichtet werden, ja manche gutangelegte Menschen müßten sich Gewalt anthun, um gewisse Sünden zu begehen, manche Pflichten und Liebeswerke zu verabsäumen, so soll damit nicht gesagt sein, daß es zur Vollbringung auch des rein natürlich sittlich guten Werkes gar keiner besonderen Hilfe, keines anderen Einflusses Gottes bedürfte, als der allgemeinen Mitwirkung, welche er auch den sündhaften Handlungen nicht versagt.

Nicht blos ist die moralische Mitwirkung Gottes bei dem guten Willensentschluß eine andere als bei dem sündhaften, insofern er diesen verabscheut, jenen billigt und positiv will, sondern auch der physische Einfluß Gottes muß auf den guten Act ein speciellerer, positiverer sein als auf die Sünde. Denn alles geschaffene Gute, also auch das rein natürlich sittliche ist nur gut durch das höchste Gut; das contingente, nicht wesenhafte Gut des Geschöpfes ist nur gut durch den, dessen Wesenheit das Gute ist[1]). Alles creatürliche Sein,

1) Neminem esse per semetipsum bonum, nisi participationem sui ille donet, qui solus est bonus. Indic. Coelest. c. 5. Aus dem Satze:

auch die geringste contingente Realität muß durch die göttliche Macht getragen, jede Regung und Bewegung von Gott geleitet, dirigirt werden. Das sittliche Gute ist aber wenn auch keine physische Realität, doch etwas wahrhaft Seiendes, von höherer Vollkommenheit als alles physische Sein; es steht also in innerster Abhängigkeit vom wesenhaften Sein und Gut. Und da dasselbe durch Hinrichtung des Willens auf ein sittliches Object und endgültig auf Gott selbst zu Stande kommt, so muß gerade diese Hinrichtung des Willens und die mit ihr innerlich verbundene und von derselben vorausgesetzte Hinrichtung der Erkenntniß auf ihre Objecte von Gott ausgehen. Darum war es ein Grundirrthum der Pelagianer, den die Väter bei der Bekämpfung der Häresie immer vor Augen hatten, und den man darum zum Verständniß ihrer Polemik immer vor Augen behalten muß, daß sie behaupteten, der freie Wille entscheidet sich aus sich *gerade so zum Guten wie zum Bösen*. Nach den Pelagianern war es, wie Prosper ihre Meinung darlegt, dem Willen tam proprium bona quam mala velle.

Was wir also gegen die Jansenisten behaupten, ist nicht, daß zum sittlich Guten gar keine Hilfe nothwendig sei, sondern nur daß dazu keine übernatürliche Gnade Christi erfordert werde.

Genauer bestimmen wir unsere These so: Zu jedem auch rein ethisch gutem Werke ist eine leitende Hilfe Gottes nothwendig; zu schwierigeren Werken ist zudem eine *medicinelle* Gnade nöthig, welche für verschiedene Voraussetzungen natürlich oder übernatürlich sein kann. Damit die guten Acte heilsam seien ist stets die übernatürliche Heilsgnade erforderlich. Bei schwereren Christenpflichten muß dieselbe zugleich medicinell, aber immer übernatürlich sein. Also nicht zu jedem ethisch guten Werke ist eine medicinelle, übernatürliche Gnade erforderlich, wie die Jansenisten behaupten.

3. Den bereits angedeuteten Beweisen brauchen wir aus der heiligen *Schrift* neue um so weniger hinzuzufügen, als die antikirchliche Lehre der Jansenisten dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein widerspricht, und sie also vielmehr positiv, besonders aus der Schrift ihre ungeheuerliche Behauptung zu beweisen hätten. Das versuchen sie denn auch, aber mit sehr schlechtem Erfolge.

Wenn es heißt: Videns autem Deus, quod multa malitia hominum esset in terra et cuncta cogitatio cordis intenta esset ad

---

Nihil bonum sine summo bono beweist Prosper, daß die Werke der Sünder alle Sünden sind.

malum omni tempore[1]), so ist dieser Satz schon seiner ganzen Fassung nach nur in moralischer Allgemeinheit zu nehmen; da aber „Noe Gnade vor Gott fand", so gibt ja die Schrift selbst die Ausnahme zu. Es ist ja auch nicht die Rede von allen Menschen aller Zeiten, sondern nur von einem ganz und gar verderbten Geschlechte, welches durch die Fluth vertilgt werden mußte.

Von allen Menschen spricht allerdings die Stelle Genes. 8, 21: Sensus enim et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua. Aber hier ist nicht von wirklichen Sünden, sondern nur von einer Geneigtheit zur Sünde die Rede, von der Schwäche des Menschen, welche Gottes Güte bestimmt, Nachsicht mit dem Menschen zu haben, und ihn nicht mehr durch eine Fluth zu vertilgen: Non igitur ultra percutiam omnem animam viventem, sicut feci.

Eine stärkere Allgemeinheit sprechen die auch vom heil. Paulus citirten Worte des Psalmes 13 aus: Dixit insipiens in corde suo: non est Deus. Corrupti et abominabiles facti sunt in studiis suis; non est qui faciat bonum, non est *usque ad unum*. Dominus de coelo prospexit super filios hominum, ut videat si est intelligens aut requirens Deum. Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt: non est qui faciat bonum, non est *usque ad unum*[2]). Stärker als es hier geschieht, kann doch, wie es scheint, eine jede Ausnahme nicht ausgeschlossen werden; auch nicht ein einziger wird sogar wiederholt, alle insgesammt simul hebr. יַחְדָּו allzusammt, sündigen, selbst das allsehende Auge Gottes sucht umsonst nach einem Gerechten.

Und dennoch ist die Allgemeinheit nicht absolut zu nehmen, sondern höchstens von einer Klasse von Menschen zu verstehen, von den Gottlosen, welche Gott positiv leugnen, von den Feinden Davids: er selbst und seine Freunde wie alle guten Israeliten müssen selbstverständlich ausgenommen werden. Es liegt in den Worten eine hyperbolische Redeweise, welche gerade im Hebräischen bei der Verwendung des kol, alle, sehr gewöhnlich ist. Man sieht, heftiger Unmuth legte dem Psalmisten die Worte in den Mund, welche Uebertreibung er in einer andern gleichfalls mißbrauchten Stelle ausdrücklich bezeichnet: Ego dixi in *excessu* meo: Omnis homo mendax[3]). Im Uebrigen liegt hierin blos die Möglichkeit zu lügen und zu fehlen, nicht aber das wirkliche Lügen, was David gewiß nicht von allen Menschen

1) Genes. 6, 5. — 2) V. 1—4. — 3) Ps. 115, 5.

behaupten wollte. Der Apostel scheint allerdings ein wirkliches Lügen zu verstehen, wenn er diese Stelle citirend sagt: γινέσθω δὲ θεὸς ἀληθὴς, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης [1]).

Aber gewiß hat der Apostel keinen aller Erfahrung widersprechenden Satz aufstellen, sondern eben nur erklären wollen, daß Gott allein wesentlich wahrhaftig, der Mensch aber seinem Wesen nach der Lüge fähig ist und häufig auch lügt. Widrigenfalls würde der Apostel demselben lächerlichen Selbstwiderspruch verfallen, welcher dem von ihm citirten kretischen Dichter begegnete, der behauptete, die Kretenser seien alle immer Lügner.

§. 415.

Der heil. Augustin und das Concil von Orange über die Unfähigkeit des Menschen zu jeglichem Guten.

Die Hauptstütze für ihren Irrthum finden aber die Jansenisten in den Ausdrücken des heil. Augustinus und seiner Schüler, sowie in einer Definition des Concils von Orange, welche dem Menschen jede Möglichkeit, ohne Gnade Gottes etwas Gutes zu thun, absprechen. Wenn man nun auch die starken Ausdrücke Augustins zu denjenigen subtileren Fragen der Augustinischen Gnadenlehre rechnen könnte, welche von der Kirche weder gutgeheißen noch verworfen wurden, so spricht sich doch auch das Concil von Orange in seinem 22. Canon in ähnlicher Weise aus: Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum; si quid autem homo habet veritatis atque justitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via. Diese kirchliche Definition und noch mehr zahlreiche Aussprüche der Väter, welche gegen die Pelagianer und Semipelagianer die Gnade Christi vertheidigten, scheinen vollständig sich zu decken mit dem 27. Satz des Bajus: Liberum arbitrium sine gratiae Dei adjutorio nonnisi ad peccandum valet. Denn was ist dem Menschen mehr zu eigen (de suo) als die freie That seines Willens? Ganz formell aber scheint der heil. Augustin den Satz des Bajus zu lehren, wenn er sagt: Sine gratia nos dicimus, ad non peccandum nihil voluntatis arbitrium valere [2]). Neque liberum arbitrium quidquid, nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via [3]).

---

1) Röm. 3, 4. — 2) Ep. 168. 47.
3) De spir. et lit. c. 3, 5.

I. Ganz ähnliche Erklärungsversuche wie für die von den Vätern behauptete allgemeine Nothwendigkeit des Glaubens zur Uebung des Guten und zur Vermeidung der Sünden wurden auch in dieser Frage gemacht[1]).

1. Manche meinen, in demselben Sinne wie der heil. Augustinus alle Werke der Ungläubigen Sünden nenne, so auch alle Werke, welche ohne Gnade verrichtet werden. Dies trifft besonders in der von uns gemachten Annahme zu, daß der heil. Augustinus unter Handeln aus dem Glauben jedes vom Glauben gebotene oder gestattete Motiv zum sittlich Guten versteht. Denn gewiß wird die Gnade Christi nur zu einer solchen Handlung gegeben, welche aus einem dem Glauben entnommenen oder doch von ihm gebilligten Motive entspringt. Jedes andere Motiv entspringt der Selbstsucht oder doch zeitlichen Interessen, kann also nicht nur keinen Anspruch auf Sittlichkeit machen, sondern ist auch mehr oder weniger sündhaft. Handlungen, aus solchen Motiven entsprungen, entbehren der Gnade; und umgekehrt kann man also auch sagen: ohne die Gnade Christi ist kein gutes Werk, sondern nur Sünde möglich.

2. Andere meinen, die Väter hätten in der Streitfrage mit den Pelagianern gar keine Veranlassung gehabt, von rein ethisch guten Werken zu handeln. Es handelte sich um Werke, welche auf das übernatürliche Heil Beziehung haben, durch welche dasselbe erlangt oder verscherzt wird. Die rein sittlich guten Werke führen nicht dazu und wenden nicht von ihm ab. Also gibt es in dieser Voraussetzung nur zwei Klassen von sittlichen Handlungen: heilsame und Sünden: erstere sind nur möglich durch die übernatürliche Gnade Christi; also sündigt der Mensch ohne Gnade immer und kann ohne sie nichts Gutes thun. Diese von Fontana in seiner Vertheidigung der Bulle Unigenitus vorgetragene Erklärung kann man vielleicht noch dahin zuspitzen, daß man sagt: Die Väter hätten von der rein natürlichen Ordnung nicht jene distincte und bestimmte Vorstellung gehabt, wie sie von der Scholastik erst ausgebildet worden ist.

3. Andere Theologen haben dieses Mittelglied zwischen heilsamen Werken und Sünden wenn auch in Wahrheit für möglich, doch in Wirklichkeit als nicht vorhanden erklärt. So zuerst Vasquez[2]), der zwischen innerlich und äußerlich heilskräftigen Hand-

1) Vgl. Ernst a. a. O., Anhang.
2) In 1. 2. disp. 189 sq.

lungen unterscheidet. Weil von der Kirche die Leugnung der rein natürlich guten Werke verurtheilt worden, so nimmt er solche als potentia antecedente thatsächlich an. Die ihnen vorausgehende cogitatio congrua aber werde von Gott mit Rücksicht auf Christus gegeben, der für alle gestorben ist, und so seien auch solche Handlungen in sich zwar natürlich, aber potentia consequente einigermaßen übernatürlich. Darnach gibt es also zwischen guten mit Hilfe der Gnade erweckten und sündhaften Handlungen kein Mittelglied.

4. Noch gründlicher hat Ripalda jenes Mittelglied beseitigt, indem er jedes ethisch gute Werk durch die Gnade Christi auch übernatürlich gut sein läßt. Da nämlich die natürliche Ordnung thatsächlich gar nicht besteht, so werde jede Gnade gegeben, um den Menschen zum übernatürlichen Heile zu führen und diese mache darum jeden guten Act, dem sie zuvorkomme, übernatürlich gut. Nur der Sünde sei diese Gnade Christi versagt. Darum ist ganz allgemein wahr: Ohne die Gnade Christi könne der Mensch nichts Gutes thun, sondern nur sündigen. Damit scheint nun freilich die Lehre der Väter und des Arausicanum gerechtfertigt, aber ist Ripalda damit nicht der Verurtheilung verfallen, welche die Kirche über die Sätze von Bajus und Quesnell ausgesprochen hat?

Gegen erstere Folgerung, die angebliche Uebereinstimmung mit Bajus, vertheidigt sich Ripalda selbst, indem er erklärt, er spreche dem freien Willen durchaus nicht die natürliche Fähigkeit zum Guten ab; dieselbe bethätige sich auch, aber diese Bethätigung werde nach gegenwärtiger Heilsordnung durch die Heilsgnade immer heilskräftig gemacht [1]).

Was die Uebereinstimmung der Lehre Ripaldas mit der Quesnell'schen, welche keine rein ethisch guten Werke zugibt, anlangt, so ist auch hier ein großer Unterschied zwischen der Unmöglichkeit solcher

1) Bajus et Bajani negant arbitrii potestatem abstinendi a peccato sine auxilio gratiae non solum juxta legem et providentiam supernaturalem nunc praesentem, sed etiam juxta naturam liberi arbitrii et providentiam naturalem sibi debitam. Augustinus vero et alii Patres eam negant solum juxta praesentem providentiam et legem supernaturalem Dei, qua stabilitum est, ut liberum arbitrium non relinquatur agere suis solis viribus absque auxilio gratiae, nisi peccatum, ad aliosque libertatis usus honestos et bonos perpetuo praeveniatur auxiliis gratiae, quin naturales a supernaturalibus dividantur, ita ut arbitrium, agens quod in se est in edendum salutis fructum, non frustretur ob defectum auxilii divini effectu salutari. Contra Bajanos disp. 18 n. 107.

Acte und Unfähigkeit des Willens, die Quesnell behauptet, und der thatsächlichen Nichtwirklichkeit derselben wegen der Gnade, welche jeder natürlich guten Regung des Willens zuvorkommt. Die Bulle Auctorem fidei n. 24 behauptet nicht die Wirklichkeit natürlich guter Acte, sondern nur deren Möglichkeit. Verurtheilt werden die Jansenisten, weil nulli *ponuntur* affectus medii, a natura ipsa insiti, also weil solche Acte von ihnen nicht zugegeben werden; das ist aber nicht dasselbe wie: als existirend zugegeben werden.

Man macht aber weiter gegen die Ripalda'sche Theorie geltend, daß sie auch nicht mit der Lehre der Väter stimme, welche die Heilsacte durch den Zusatz: agere ut oportet, sicut expedit, Handlungen quae ad veram justitiam et pietatem pertinent auszeichnen, dagegen die ethisch guten Werke als unfruchtbar, als Schritte neben dem Wege bezeichnen und solche bei den Heiden wirklich anerkennen, sie mit zeitlichen Gütern belohnt sein lassen u. s. w.

Dies dürfte doch nicht durchschlagend gegen die Ripalda'sche Ansicht sein; denn neben diesen Ausdrücken und Aussagen der Väter kommen andere vor, welche den natürlichen Kräften des gefallenen Menschen alle Fähigkeit zum Guten absprechen. Scheeben ist darum der Ansicht, daß Ripalda noch viel weniger als die Väter behauptet: während diese die Nothwendigkeit der Gnade zu allem Guten aus vollkommenster Bedürftigkeit der Natur ableiten, meint dieser, nur thatsächlich geschehe nichts Gutes vom Menschen ohne Gnade, weil diese alles Gute übernatürlich mache.

5. Scheeben glaubt daher, durch eine geringe Modification dieser Lehre Ripalda's die Schwierigkeit befriedigend lösen zu können. Er geht dabei von der sonst wenig beachteten Theorie des scharfsinnigen Didacus Ruiz aus, welcher erklärt, daß auch vor dem formellen Glauben und der distincten, sicheren Erkenntniß übernatürlicher Dinge schon übernatürliche Acte möglich sind, welche den Menschen zu weiterer göttlichen Hilfe disponiren. Diese Objecte können sich darstellen als Gegenstand des Wunsches, des Wohlgefallens; sie brauchen nicht in sich, sondern können in einem allgemeineren Begriffe z. B. des ewigen Heiles, der wahren Seligkeit, der wahren Gerechtigkeit, Freundschaft Gottes eingeschlossen aufgefaßt werden. In dieser Allgemeinheit sind diese Begriffe nicht auf das natürliche Gebiet beschränkt, sondern umfassen auch das übernatürliche. Es gibt also auch inchoative Heilsacte, welche zum entschiedenen und distincten Glauben führen können.

Diese Lehre hat Ripalda bekämpft, sie ergänzt aber gerade eine Lücke

seiner Theorie; während er nämlich ein Anstreben des übernatürlichen Zieles, ohne welches es doch kein Heilsact geben kann, vor dem Glauben nicht begreiflich machen konnte, sondern mit einer objectiv ganz unbewußten Beziehung zu demselben zufrieden ist, erklärt Ruiz auch ein subjectives Erstreben desselben.

Darnach gibt Scheeben folgende Lösung: „Die wahrscheinlichste Lösung unserer Schwierigkeit dürfte folgende sein. Sie beruht darauf, daß die Väter praktisch und polemisch von einem andern Gesichtspunkte ausgingen, als die Scholastiker, und in Folge dessen die von letzteren auf Grund wissenschaftlicher Reflexion in den Vordergrund gestellte Unterscheidung zwischen natürlich guten und übernatürlich guten Handlungen, ohne dieselbe im Princip zu leugnen, gänzlich oder fast gänzlich als thatsächlich nicht in Betracht kommend ignorirten."

„Die Väter stellen sich ganz auf den Standpunkt der gegenwärtig bestehenden übernatürlichen Lebensordnung, so zwar, daß sie dieselbe als die thatsächlich allein bestehende und allein für alles sittliche Handeln des Menschen maßgebende betrachten. Der Besitz Gottes in der visio beatifica, also das übernatürliche Endziel des sittlichen Lebens, ist ihnen, wie schlechthin die vita aeterna, so auch die einzige Form, in welcher die wahre Vollendung, das Heil und die Seligkeit, nach welcher der Mensch in allem seinem sittlichen Handeln streben soll, verwirklicht wird. Eben darum begreifen sie auch die Regel der Sittlichkeit, das göttliche Gesetz, nur in der einen Form, in welcher dasselbe den Menschen auf den Weg zur übernatürlichen Seligkeit hinlenkt und die derselben entsprechenden Acte gebietet."

„Von dieser Voraussetzung aus deckt sich bei den Vätern der Begriff des sittlich Guten überhaupt mit demjenigen Guten, welches sein Endziel in der Anschauung Gottes und seine Regel in dem auf diese gerichteten Gesetze Gottes hat. Mit andern Worten: das Handeln um des ewigen Heiles willen und nach dem Gesetze Gottes, welches ihnen die Grundform aller wahren Sittlichkeit darstellt, erscheint den Vätern nur in der Form des Handelns um des übernatürlichen Zieles willen und nach dem übernatürlichen Gesetze Gottes, und zwar sowohl in objectiver wie in subjectiver Hinsicht. In objectiver Hinsicht nämlich gilt ihnen das übernatürliche Heil allein als das dem menschlichen Handeln vorgesteckte und durch dasselbe zu erreichende und zu erstrebende Ziel, oder als dasjenige, wozu Gott den Menschen beruft, indem er ihn zu sich zurück-

ruft, und mithin auch als dasjenige, wozu Gott den Menschen durch sein Gesetz führen will. Und eben darum erscheint es ihnen in subjectiver Hinsicht praktisch unmöglich, daß die Intention des wahrhaft Gott suchenden und fürchtenden Menschen sich nicht auf das übernatürliche Ziel und Gesetz richte. In der That könnte ja der Mensch nur durch eine gewaltsame, unnatürliche Abstraction sich vornehmen, anstatt schlechthin das ihm von Gott bestimmte ewige Ziel zu erstreben und den thatsächlichen Willen Gottes zu erfüllen, ausschließlich das Heil und das Gesetz Gottes, soweit es etwa durch die Natur des Menschen gefordert und durch seine Vernunft erkannt wird, in seinem Handeln ins Auge zu fassen; jedenfalls wird der schlicht und unbefangen nach seinem Gewissen handelnde Mensch diese Abstraction nicht machen, und derjenige, welcher sie machte, würde eben damit nicht aufrichtig und ernst der Stimme Gottes in seinem Gewissen folgen und nicht wahrhaft Gott suchen und fürchten. Demgemäß kennen die Väter praktisch kein Mittelding zwischen demjenigen Erstreben ewiger Güter, welches auf das übernatürliche Heil abzielt oder demjenigen tendere in Deum, quaerere vel sequi Deum, operari *propter Deum*, welches nach dem übernatürlichen Besitze Gottes strebt, und dem Stehenbleiben bei blos zeitlichen Gütern. Ebensowenig kennen sie praktisch kein Mittelding zwischen derjenigen Befolgung des Gesetzes Gottes, welche den Menschen positiv gottgefällig macht oder ihm die übernatürliche Freundschaft Gottes vermittelt, und dem sündhaften Handeln nach eigenem Willen, oder zwischen dem operari sive vivere *secundum Deum* scl. secundum veritatem, quae ducit ad Deum, und dem vivere *secundum seipsum* oder secundum hominem, welches Augustinus als die Signatur aller Sünde bezeichnet. Desgleichen begreift sich, wie Augustinus[1]) in der allgemeinen Definition der Tugend: virtus est habitus animi *naturae* et *rationi consentaneus* nur ein consentaneum ad *salutem* et *veram felicitatem* oder liberandae ac beatificandae naturae mortalium versteht, und wie er umgekehrt die subjectiven Principien des übernatürlichen Handelns, die caritas und die fides, als die Grundtypen aller sittlichen Disposition betrachtet[2])."

Nach dieser Auffassung ist es sehr begreiflich, daß ohne die übernatürliche Gnade Gottes kein gutes Werk möglich ist, keine Sünde vermieden werden kann; denn übernatürlich gute Werke sind

1) C. Jul. 4. c. 3. — 2) A. a. O. S. 989 f.

ohne Gnade Christi unmöglich; außer ihnen gibt es aber keine andern guten Werke, sondern nur Sünde, denen die Gnade nicht zu Theil wird.

6. Um diese Erklärung annehmbarer zu finden, möge noch Folgendes erwogen werden. Thatsächlich ist Jesus Christus der Mittelpunkt der ganzen Menschen- und Weltengeschichte. Auf ihn ist alles, was in der Welt geschieht, hingerichtet, durch seine Kraft, durch die Verdienste seines Kreuzestodes wird alles Heil ermöglicht und effectuirt. Nicht blos die eigentlich sittlichen Handlungen der Menschen und die übernatürlichen seiner Gläubigen, sondern alles Geschehen in der Welt, im Menschenleben wie in der Natur, hat darum eine mehr oder weniger übernatürliche Bestimmung.

Wie der allgemeine Weltplan ein specifisch christologischer geworden ist, d. h. die Verherrlichung Gottes nur mehr nur durch Christus und in Christus realisirt werden kann, so ist auch die darin enthaltene Beseligung der vernünftigen Geschöpfe nur noch durch Christus in der Erlangung der Anschauung Gottes möglich. Der allgemeine Heilswille Gottes und die Verleihung bezw. Bereithaltung der dazu nöthigen Hilfe Gottes ist also specialisirt auf die Erlangung des übernatürlichen Heiles. Darum gibt es auch keine rein natürlichen Hilfen Gottes mehr, um jenes Heil zu erlangen, sondern sie verwandeln sich alle in übernatürliche Gnaden, welche um der Verdienste des Erlösers willen gegeben werden. Da nun der Heilswille Gottes so allgemein und so intensiv, so ernst und thatkräftig ist, so werden die zu seiner Verwirklichung erforderlichen Gnadenhilfen auch so reichlich, so allgemein gegeben oder doch bereit gehalten, daß sich nicht die geringste gute Regung eines vernünftigen Geschöpfes der übernatürlichen Einwirkung Gottes entziehen kann. Wo immer der Gnade ein Anhaltspunkt geboten oder doch ihrer Wirkung kein Widerstand entgegengesetzt wird, bewirkt sie mehr oder weniger heilsame Werke. Wir finden uns gleichsam in ein Meer, in eine Atmosphäre von Gnaden eingetaucht, um in jedem Augenblicke ihrer Mitwirkung theilhaftig werden zu können. Gewiß ist die übernatürliche Lebensfülle und Fruchtbarkeit keine geringere, wie die natürliche: Wir wissen aber, daß unsere Atmosphäre so von unsichtbaren Lebenskeimen erfüllt ist, daß, wo nur immer ein Plätzchen sich auf Erden findet, das zu ihrer Aufnahme und Entwickelung geeignet ist, dort auch Leben aufsprießt. Da nun das übernatürliche Leben unendlich weit über das der Naturwesen erhaben ist, ja den eigentlichen Endzweck der Schöpfung bildet, so wird die Güte und

Weisheit Gottes sich nicht karger in der Ausstreuung dieser höchsten und edelsten Lebenskeime der übernatürlichen Gnade erfinden lassen.

Diese Betrachtung wird Jedermann für zutreffend finden, wenn sie sich nur auf Gläubige, auf christliche Völker bezieht: daß wir Christen in einem solchen Meere von Gnaden schwimmen, kann ja Niemand leugnen. Aber sind denn nicht auch die Heiden seine Kinder? Will er nicht auch sie zum ewigen Heile führen, das sie doch ohne Gnade nicht erlangen können? Ja gerade weil ihnen die zahlreichen äußeren Gnaden fehlen, die uns Christen zu Gute kommen, muß sie ein gütiger Vater zum Ersatz durch reichlichere innere Gnaden zum Heile zu führen suchen.

Kann man es wohl mit einem ernsten Heilswillen Gottes, der sich auf alle seine vernünftigen Geschöpfe erstreckt, vereinbar finden, daß er in christlichen Ländern seine übernatürlichen Gnaden bis zur Verschwendung ausstreut, den armen Wilden aber nur hie und da einmal eine natürliche Hilfeleistung zu Theil werden läßt, d. h. eine solche, welche nach der schroffen Auffassung späterer Theologen für das Heil auch ohne allen, sei es unmittelbaren, sei es mittelbaren, Werth ist?

Ein solcher Rigorismus war jedenfalls dem heil. Thomas fremd. Er ist der Ansicht, daß wenn Jemand zum Gebrauche der Vernunft gelangt ist und dann sich zum rechten Ziele hinwendet, er mit Hilfe der Gnade sogar die Rechtfertigung erlangen könne[1]).

Manche meinen, es sei keine Pflicht, sich sofort nach dem Gebrauche der Vernunft für Gott zu entscheiden, und halten deßhalb, entgegen der Ansicht des heil. Thomas, auch eine läßliche Sünde (nicht wie er blos eine Todsünde) mit der Erbsünde verträglich. Aber darin kann Niemand dem heiligen Lehrer widersprechen, daß früher oder später der Mensch sich für oder gegen Gott entscheiden muß und so entweder zum Heile kommt oder verdammt wird. Um aber zum Heile zu kommen, hält er für hinreichend se ordinare ad debitum finem. Daß dieses aber nicht nothwendig ein aus dem formellen Glauben erkanntes übernatürliches Ziel zu sein braucht, ergibt sich aus einer weiteren Bemerkung des Heiligen, daß auch solche, welche gar keine Offenbarung haben, also Christus nicht

1) Cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati; sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati. 1. 2. q. 89. a. 6.

kennen, doch zum Heile gelangen können, weil sie implicite an Christus glauben, nämlich bereit sind alles anzunehmen, was Gott etwa angeordnet hat[1]). Das ist aber gerade jene oben von Scheeben dargelegte einschließliche Hinordnung zum schuldigen Endziele.

7. Wenn man nun ein dogmatisches Bedenken darin findet, daß die Scholastiker, namentlich die späteren, im Kampfe gegen die Jansenisten so nachdrücklich die rein natürlich guten Werke betont haben, die Väter und selbst die älteren Concilien aber dieselben kaum oder gar nicht kennen, so löst, wie es uns scheint, Scheeben dasselbe höchst sachgemäß und befriedigend. „Das Verhältniß der patristischen Lehre zur scholastischen im allgemeinen ist folgendes. Während die Väter die ganze sittliche Lebensordnung concret vom Standpunkte der thatsächlichen übernatürlichen Bestimmung des Menschen betrachten, und darum die Uebernatürlichkeit dieser Bestimmung und die Denkbarkeit einer der Würde und den Kräften der Natur entsprechenden natürlichen Bestimmung, mithin auch ein den natürlichen Kräften entsprechendes sittliches Leben nicht ins Auge faßten: legten die Scholastiker gerade auf diese Gesichtspunkte den Nachdruck und unterschieden überall, im Urstande, wie im Stande der gefallenen Natur, ein doppeltes sittliches Leben, aber beides auf Grund göttlicher Hilfe, als möglich und wirklich. Der formelle Gegensatz der beiden Auffassungen spricht sich am deutlichsten darin aus, daß die Väter im Urstande, in welchem sie die habituelle Gnade in der natura instituta einbegriffen, die göttliche Hilfe zu dem dieser natura entsprechenden, also übernatürlichen Leben in ähnlicher Weise darstellen, wie die Scholastiker den concursus Dei generalis et naturalis zum natürlichen sittlichen Leben; und daß sie umgekehrt für den gefallenen Zustand alle göttliche Hilfe zum sittlichen Leben so denken, wie die Scholastiker das auxilium speciale et supernaturale zum heilskräftigen sittlichen Leben."

„Mag auch dieser formelle Gegensatz zum Theil einen sachlichen Widerspruch involviren: jedenfalls ist dieser kein

---

1) 2. 2. q. 2. a. 7. ad 3m. De verit. q. 29. a. 7. ad 7m. Recta intentio ad finem ultimum *determinate* perducens non potest esse sine fide; sed tamen finis ultimus scl. Deus potest esse in intentione etiam ejus, qui fidem non habet, per generalem vel naturalem cognitionem, quam de Deo habet; unde etiam ille qui fidem non habet, potest se ad fidem habendam praeparare et ad gratiam, si secundum suam cognitionem peccatum sibi displiceat et in Deum actus ejus feratur. In 4. dist. 17. q. 1. a. 2. q. 2. ad 4m.

principieller, und darum auch nicht derart, daß die Väter, wenn ihnen die Lehre der Scholastik klar und correct vorgestellt worden wäre, in derselben einen von ihnen bekämpften Irrthum erkannt haben würden. So wenig sie in abstracto die Denkbarkeit eines mit natürlicher göttlicher Hilfe zu bewirkenden sittlichen Lebens verworfen haben würden, so wenig würden sie auch in concreto die Realisirbarkeit eines solchen Lebens innerhalb der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung mit Bajus und die Jansenisten deshalb abgewiesen haben, weil dadurch die Nothwendigkeit der Gnade Christi geleugnet und dem Kreuze Christi eine Unbill zugefügt werde. Wenn sie aber von dieser Realisirbarkeit nicht nur abstrahiren, sondern thatsächlich auch das Gegentheil voraussetzen, so war diese Voraussetzung doch nicht ein formelles, dogmatisches Princip, sondern eine einfache Annahme, ein ‚Lemma', das ihnen durch die historischen Umstände wie durch innere Gründe gleich nahe gelegt war, das aber doch an sich discutirbar war und discutirbar blieb. Immerhin darf man wohl sagen, daß die in der unvermittelten Weise, worin dieses Lemma gehandhabt wird, sowie in der ganzen damit zusammenhängenden Lehrform der Väter hervortretende Abstraction von der natürlichen Sittlichkeit eine wirkliche Einseitigkeit und Unklarheit in der patristischen Lehre darstellt.

„Um nun diese Einseitigkeit und Unklarheit auszugleichen, ist es keineswegs nöthig, wie es in der Regel von den Scholastikern geschieht, die natürliche Sittlichkeit neben und unter der übernatürlichen auch in der Wirklichkeit so auftreten zu lassen, daß sie thatsächlich noch in mannigfachen Acten verwirklicht werde, welche sittlich ganz tadellos seien, aber zugleich in keiner Weise übernatürlichen Gehalt und Werth hätten. Im Gegentheil, wenn die Abstraction der Väter von der Möglichkeit natürlicher Sittlichkeit eine theoretische Einseitigkeit ist: dann kann man auch sagen, die Abstraction der Scholastiker, wodurch sie den gegenwärtigen Menschen ohne alle Rücksicht auf die übernatürliche Ordnung wahrhaft sittlich handeln lassen, sei eine praktische und psychologische Einseitigkeit. Denn alles wahrhaft sittliche Handeln wird nicht einfach durch Achtung vor dem Dictamen der Vernunft, sondern durch Ehrfurcht vor dem durch das Gewissen vorgestellten lex aeterna und dem im Gewissen an uns ergehenden Rufe Gottes geleitet; die lex aeterna aber, wie auch der Ruf Gottes, zielt niemals abstract auf die natürliche, sondern concret auf die übernatürliche Ordnung der Dinge; wer also schlechthin der lex aeterna und dem Rufe Gottes folgen will, der strebt

stets an der Hand Gottes über die natürliche Ordnung hinaus, wenn ihm auch explicite nur der Inhalt der Forderungen des Naturgesetzes vorschwebt. Und so haben denn auch praktisch viele Scholastiker, besonders die älteren, und unter den neueren die Thomisten, in mannigfacher Weise mehr oder weniger einen gewissen übernatürlichen Charakter in der thatsächlichen natürlichen Sittlichkeit gefunden, resp. die Abhängigkeit der letzteren von übernatürlicher Hilfe anerkannt[1])."

8. Um die allerdings schroffe Ablehnung der natürlichen Sittlichkeit beim heil. Augustinus und seinen Anhängern besser zu verstehen, können wir auch wieder unsere mit den ihrigen auffallend übereinstimmenden Zeitverhältnisse herbeiziehen. Die zahlreichen Gegner der christlichen Moral in unserer Zeit wollen nicht nur die Sittlichkeit vom Willen Gottes unabhängig machen, sondern auch die Uebung der Tugend von jeder göttlichen Hilfe emancipiren. Sie verunglimpfen die christliche Moral als „ethischen Pessimismus", der an der eigenen sittlichen Kraft verzweifle. Durch eigene sittliche Kraft müsse der Mensch sein eigenes Wesen, seine Persönlichkeit, die Würde seiner Vernunft zur Darstellung bringen.

Sie stehen also ganz genau auf demselben Standpunkte, wie die Pelagianer, welchen der heil. Augustinus so oft und nachdrücklich ihren sittlichen Stolz zum Vorwurfe macht. Ihr Moralprincip war zwar nicht so ausdrücklich das Princip der Autonomie, wie dies bei den heutigen Vertretern der unabhängigen Moral ist; aber der heil. Augustinus erkannte in ihrer Sittlichkeit doch nur jenen Hochmuth, der nicht demüthig dem Willen Gottes sich unterwerfen, sondern nur seinen eigenen Willen, die Kraft seines eigenen liberum arbitrium zur Geltung bringen will.

Wir tragen nun kein Bedenken, unseren modernen Pelagianern gegenüber zu erklären, daß alle Sittlichkeit, welche von Gott nicht nur absieht, sondern gerade den eigenen menschlichen Willen durchsetzen will, welche von Gott, dem Geber alles Guten, nicht nur keine Hilfe erwartet, sondern sie zurückweist und verhöhnt, trügerisch ist, eher Sünde als Tugend genannt werden muß. Mit allem Rechte können wir und müssen wir ihnen erklären: Ohne die Gnade Gottes gibt es kein wahrhaft sittliches Leben. Und nur dieses, nicht mehr erklären die Väter und Concilien gegen die älteren Feinde der Gnade.

---

1) A. a. O. S. 1003 ff.

II. Solchen Gegnern gegenüber macht der can. 22 des Arausicanum gar keine Schwierigkeit, er war vielmehr gerade so recht darnach angelegt, die Häresie in ihrem Herzen zu treffen. Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Was der Mensch von dem Seinigen hat, d. h. was er von Gottes Hilfe unabhängig bewirken, sich selbst zuschreiben will, was er zur Ausführung seines eigenen Willens, zur Bethätigung seiner eigenen Kraft in's Werk setzen will, ist eitel Lug und Trug, ist Sünde und Lüge.

1. In diesem Sinne müssen wir den Canon des Concils auffassen, wenn wir ihn im Sinne Augustin's, dem er entnommen ist, verstehen wollen; denn der hauptsächlichste Vorwurf, den der heilige Lehrer den Häretikern immer wieder macht, ist, daß sie eigenwillig handeln, ihren eigenen Willen thun wollen, also ihr Ich zum Motiv und zur Regel des Handelns machen. Darum heißt es denn auch im folgenden, gleichfalls dem heil. Augustinus entlehnten can. 23, der dem 22. ganz parallel ist: Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt quod Deo displicet. Quando autem ita faciunt, quod volunt, ut divinae serviant voluntati, quamvis volentes agant, quod agunt, illius tamen voluntas est, a quo praeparatur et jubetur quod volunt.

Man hat gegen diese Bezugnahme auf die pelagianische Selbstherrlichkeit des Willens eingewandt, das Concil von Orange verurtheile nicht die Pelagianer, sondern die Semipelagianer, darum könne nicht die radicale Leugnung der Gnade, wie sie die Pelagianer vertraten, bei der Erklärung jenes Canon zu Grunde gelegt werden. Gewiß war die Sittlichkeit der Semipelagianer weit mehr religiös, als die der Pelagianer, aber im Grundprincipe stimmten sie beide überein: sie hielten die Natur für befähigt, aus sich Heilsacte zu setzen. Jedenfalls haben die Väter [1]), und gewiß nicht mit Unrecht, im Semipelagianismus nur verschämten Pelagianismus erkannt, und jenen mit denselben Gründen, wie diesen widerlegt; ihre Widerlegung der Semipelagianer lief auf eine Zurückführung ihrer Lehre auf Pelagianismus hinaus.

2. Doch wollen wir nicht darauf bestehen, daß der Canon des Concils von diesem polemischen einseitigen Standpunkte aus oder speciell im Sinne der Stellen Augustin's, aus welchen sein Wortlaut entnommen ist, verstanden werden müsse. Dieser Standpunkt

1) S. oben S. 93 ff.

würde aber hinlänglich alle Schroffheit und jeden Widerspruch mit den späteren kirchlichen Entscheidungen gegen die Jansenisten beseitigen.

Derselbe enthält jedenfalls einen absolut allgemein gültigen und tief metaphysischen Gedanken, der den pelagianischen Irrthum wie den semipelagianischen in seinen tiefsten Grundlagen vernichtet: Aus sich hat der Mensch nur Sünde und Lüge, alles wahrhaft Gute und Wahre kommt von Gott. Die Sünde und nur diese allein ist das eigenste Werk des Menschen; zu ihr allein bedarf er der Hilfe Gottes nicht. Selbst das physische Element in der sündigen Handlung, z. B. der Schlag, den der Mörder ausführt, ist, weil es etwas Gutes, ein Seiendes ist, nur durch Mitwirkung Gottes möglich; das Sündhafte daran ist ein Nichtseiendes, ein Nichtseinsollendes, eine Privation, zu welcher Gott nicht mitzuwirken braucht. Also kann der Mensch absolut Nichts aus sich als Sünde haben, und wenn er sich doch etwas, auch nur das Geringste, zuschreibt, so ist dies Lüge.

Eine solche allgemeine Abhängigkeit des menschlichen Willens vom höchsten Gute bildet den energischesten Gegensatz nicht nur zu der sittlichen Selbstgenügsamkeit der Pelagianer, sondern vernichtet von Grund aus auch die feinsten und leisesten menschlichen Ansprüche auf eigene Sittlichkeit, wie sie von den Semipelagianern erhoben wurden.

3. Mit dieser allgemeinen Fassung des 22. Canon des Arausicanum streitet nicht, daß er in seinem zweiten Theile specieller die übernatürliche Wahrheit und Gerechtigkeit in's Auge faßt; diese ist doch wohl zu verstehen, wenn es in der Antithese heißt: „Wenn aber der Mensch etwas von Wahrheit und Gerechtigkeit besitzt, so ist es aus jener Quelle, nach welcher wir in dieser Wüste dürsten müssen." Denn der kirchliche wie der biblische Sprachgebrauch versteht unter Wahrheit und Gerechtigkeit die thatsächlich allein geltende übernatürliche Sittlichkeit. Und dürsten müssen wir thatsächlich nach unserem übernatürlichen Ziele und derjenigen Gerechtigkeit, die uns dazu führt. Aber gerade dieser bestimmtere und speciellere Gedanke schließt sich recht wohl an jenen allgemeinen Satz als nothwendige Folgerung an. Wenn wir zu allem Guten (sei es übernatürliches, sei es natürliches) absolut aus uns allein unfähig sind, dann müssen wir erst recht das übernatürliche Gute, die Heilsgnade von Gott erwarten[1]).

1) Sehr eingehend und mit vielem Verständnisse handelt über diese und die in den vorigen Thesen erörterten Fragen J. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen. Freiburg 1891.

§. 416.

Zur Erfüllung des gesammten Naturgesetzes und zur Vermeidung aller Sünden bedarf der Mensch einer natürlichen oder übernatürlichen Hilfe Gottes.

1. Wenn auch der gefallene Mensch wie nicht minder ein Mensch im reinen Naturzustande mit natürlichen Kräften unter der natürlichen Leitung Gottes manche gute Werke verrichten, manche Sittengebote erfüllen, einige Versuchungen überwinden könnte, so vermag er doch ohne Hilfe Gottes nicht alle Pflichten zu erfüllen, nicht alle Todsünden, geschweige denn alle läßlichen zu vermeiden. Die Hilfe Gottes ist ihm also nothwendig, um auch nur natürlich gute Werke zu verrichten, und in natürlich guter Weise die Sünde zu meiden. Dieselbe kann freilich eine natürliche Hilfe sein; übernatürlich im strengen Sinne braucht sie nicht zu sein; im Gegentheil, wäre sie streng übernatürlich, dann machte sie auch die sittliche Handlung zu einer Heilshandlung, wir hätten dann nicht mehr blos natürlich gute Werke: da freilich alle Gnaden doch wohl in Anbetracht der Verdienste Christi gegeben werden, so würde jene Hilfe immerhin ein nicht ganz natürlicher Beistand sein.

Nach Ripalda werden allerdings nur übernatürliche Gnaden im vollen Sinne des Wortes gegeben; weil rein natürlich gute Werke gar nicht vorkommen, sondern jeder gute Gebrauch der natürlichen Kräfte sogleich von der Heilsgnade erfaßt und so heilskräftig wird. Das mag auch der Grund sein, warum er die Leugnung unserer These für censurfrei erklärt, während Suarez unseren Satz für eine sichere, theologische Folgerung erklärt, die ohne Verwegenheit nicht geleugnet werden könne.

Im Uebrigen wollen wir hiebei die Thatsächlichkeit rein natürlich guter Werke nicht als ausgemacht voraussetzen; wir können unseren Satz hypothetisch stellen: Nicht einmal zu natürlich guten Werken, mögen dieselben nun thatsächlich sein oder nicht, kann der Mensch der Hilfe Gottes entbehren. Auch in dieser hypothetischen Fassung ist unsere Erörterung nicht überflüssig, da sie jedenfalls dazu dient, die Kraft des Menschen besser zu beurtheilen und die natürliche und übernatürliche Sittlichkeit besser unterscheiden zu lernen. Sie dient auch dazu, unsere früheren Ausführungen über die gratia medicinalis und die Gnade der Beharrlichkeit zu bestätigen.

2. Ganz entscheidend für unsere Frage ist das Bekenntniß, welches der heil. Paulus von sich selbst ablegt, und welches

die größten Heiligen nach ihm wiederholt und welches ein Jeder von uns, durch die tägliche Erfahrung belehrt, bestätigen muß. Velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio. Non enim quod volo bonum, hoc facio: sed quod nolo malum, hoc ago. Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis. Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus? Gratia Dei per Jesum Chr. D. N.[1]).

Wenn nun ein Apostel, von der höchsten Gottesliebe entflammt, der bereit war, sich für die Mitmenschen zu opfern, und sein ganzes Leben unter den größten Beschwerden und Opfern dem Wohle der Menschen gewidmet und für sein Werk in den Tod gegangen ist, der seinen Leib streng kasteite, kurz, wenn ein Mann von so heroischer sittlicher Kraft doch so viel von der Begierlichkeit des Fleisches zu leiden hatte, und bekennt, daß er nicht immer das Gute thue, was er wolle, sondern statt dessen das Böse, das er nicht wolle, und ausdrücklich seine Kräfte für unzulänglich erklärt, indem allein die Gnade Gottes ihn aus dieser Noth befreien könne: dann darf doch gewiß kein anderer gewöhnlicher Sterblicher sich rühmen, ohne Gnade Gottes alle Versuchungen überwinden, alle Pflichten erfüllen zu können.

Man kann dagegen nicht einwenden, der Apostel spreche nicht in eigener Person, sondern in der Person des natürlichen, noch nicht wiedergeborenen Menschen. Vom Apostel könne man es um so weniger verstehen, als er ja in der Gnade befestigt war, und also so schweren Versuchungen nicht unterliegen konnte.

Allerdings haben viele Väter, darunter auch der heil. Augustin, die Stelle von dem ungerechtfertigten Menschen verstanden: derselbe heil. Augustinus hat sie aber später auch auf den Menschen im Gnadenstande bezogen, und es liegt in der That kein Grund vor, von der eigentlichen, nächstliegenden Bedeutung der Worte abzugehen. Die Befestigung in der Gnade hinderte die Auflehnung der Concupiscenz in keiner Weise, sie machte auch nicht thatsächliche Sünden unmöglich, sondern schloß nur den Verlust der Gnade durch eine schwere Sünde aus. Mit den stärksten Ausdrücken hat ja der Apostel die Heftigkeit seiner Concupiscenz, selbst während er der herrlichsten Offenbarungen, der Verzückung in den dritten Himmel, gewürdigt wurde, geschildert. Denn was anderes als die sündhafte

1) Röm. 7, 18 ff.

Begierde ist „der Stachel des Fleisches", „der Engel des Satans", der ihm Faustschläge versetzt? Und gerade um ihn vor Ueberhebung wegen der hohen Offenbarungen zu bewahren, ist ihm dieser Stachel des Fleisches gegeben worden [1]).

Doch mag der Apostel auch vom Ungerechtfertigten überhaupt sprechen, unser Beweis wird damit nicht umgestoßen; denn an diesem haben wir ja gerade jenen Menschen, der mit rein natürlichen Kräften das Gute thun soll: er ist den stärksten Versuchungen unterworfen, denen er keinen wirksamen Widerstand entgegenstellen kann. Der heil. Paulus hat unter dieser Voraussetzung nicht von seinem jetzigen, sondern von seinem eigenen früheren Zustande im Judenthum gesprochen. Denn wenn er von allen Nichtgerechtfertigten spricht, kann er sich selbst doch nicht ausnehmen; im Gegentheil, da er doch ausdrücklich von sich spricht, muß er sich zuerst gemeint haben, und sich als Typus für alle Nichtchristen aufgestellt haben. Woher sollte er denn auch jenen inneren Kampf zwischen Gesetz des Geistes Gottes und Gesetz der Glieder kennen, als aus eigener intimster Erfahrung. Nun kann aber nicht bezweifelt werden, daß auch die natürlichen sittlichen Kräfte des Saulus keine gewöhnlichen waren; die Gnade lehnt sich ja meist an die Natur an und macht sie sich dienstbar. Wie er vor seiner Bekehrung ein religiöser Fanatiker war, so auch ein übermäßiger Beobachter der pharisäischen Satzungen.

Wir können also auch für diese Zeit nicht an dem hohen sittlichen Ernst und der ungewöhnlichen sittlichen Kraft und Willensenergie des Saulus zweifeln. Der Durchschnittsmensch wird also noch weniger, als er, sich wegen seiner sittlichen Leistungen rühmen können, sondern in Demuth seine sittliche Schwäche eingestehen und Alles der Gnade zuschreiben müssen [2]).

3. In der That empfinden wir dieselbe Schwäche auch *nach der Rechtfertigung*, auch wenn wir schon lange den sittlichen Kampf gekämpft haben, recht peinlich in unserem Innern: ein Jeder von uns kann aus eigener Erfahrung bestätigen, was der heil. Paulus von sich beklagt. Nun sind freilich unsere guten Werke keine rein ethisch guten Handlungen, sondern regelmäßig actus salutares, und ebenso die Ueberwindung der Versuchungen verdienstlich für die übernatürliche Seligkeit. Aber die *Schwierigkeit* der Gesetzeserfüllung

1) Et ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis . . . 2 Kor. 12, 1 ff.

2) Sufficit tibi gratia mea: nam virtus in infirmitate perficitur. Ebend. V. 9.

und der Ueberwindung der Versuchungen kommt nicht so sehr von der Uebernatürlichkeit der Acte, als von der bösen Begierlichkeit und der Schwäche unseres Willens. Jedenfalls fällt die Schwierigkeit, welche die Uebernatürlichkeit eines Actes uns verursacht, nicht in das Bewußtsein. Im Gegentheil, es kann ein Werk, das wir nach Anleitung des Glaubens sicher als ein übernatürliches auffassen können, unserem Bewußtsein sich als äußerst leicht darstellen, weil es ganz und gar unseren eigenen Neigungen entspricht. Also kommt die Schwierigkeit, welche wir im Kampfe gegen die Concupiscenz erfahren und in uns fühlen, nicht von der Uebernatürlichkeit des Werkes, sondern von unserer sittlichen Schwäche.

Diese Schwäche muß sich aber noch mehr geltend machen bei einem Menschen, der jener zahlreichen inneren und äußeren Hilfsmittel entbehrt, welche uns Christen zu Gebote stehen. Wenn nun aber trotz dieser zahlreichen Gnaden nur verhältnißmäßig wenige Christen alle Versuchungen überwinden, alle schweren Sünden meiden, in allem die Gebote Gottes erfüllen, dann kann dies der Mensch, der sich selbst überlassen ist, mit rein natürlichen Kräften weit weniger.

In der That ist zur Vermeidung aller Sünden und zur Erfüllung aller Pflichten eine feste, unwandelbare Hinrichtung des Willens auf Gott und das letzte Ziel erforderlich. Eine solche ist aber bei der Heftigkeit der sinnlichen Reize, der Mannigfaltigkeit der Gelegenheiten, der Schwäche des geistigen Theiles der Menschen selbst bei Christen sogar im Gnadenstande selten zu finden: geschweige denn bei Heiden und Sündern, bei denen doch allein von blos natürlich guten Werken die Rede sein kann[1]).

4. Aus doppeltem Grunde können wir unsere Frage auf die Sünder einschränken und uns begnügen darzuthun, daß die Sünder nicht im Stande sind, alle schweren Sünden zu vermeiden: erstens weil die Werke der Gerechtfertigten nie blos ethisch gut sind, sondern immer, wenn überhaupt gut, übernatürlich gut, heilsam sind. Dieselben gehen ja aus dem übernatürlichen Gnadenprincipe hervor; und die göttliche Mitwirkung zu der übernatürlichen Fähigkeit ist selbstverständlich nur eine übernatürliche. Zweitens, wenn wir den natür-

1) Etiam operantur impetus corporalium passionum et appetibilia secundum sensum et plurimae passiones et occasiones male agendi, quibus de facili homo provocatur ad peccandum, nisi retrahatur per firmam inhaesionem ad ultimum finem, quam gratia facit. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 160.

lichen Kräften des Menschen auch noch so viel zugestehen wollen, das können wir, auf die allseitigste Erfahrung gestützt, mit aller Bestimmtheit sagen, daß die Unschuld in den allerwenigsten Fällen den sittlichen Zustand eines Menschen darstellt. Unter den Christen ist es eine sehr große Seltenheit, daß einmal eine bevorzugte Seele, unter den glücklichsten Verhältnissen und von Gnaden überhäuft, die Taufgnade bewahrt. Regelrecht ist die Bekehrung und Buße das Loos der gewöhnlichen guten Christen. Wenn dem aber so ist, dann kann man bei Heiden und Ungläubigen an einen Stand der Unschuld gar nicht denken; sie sind zum wenigsten mit „Jugendsünden" behaftet, und der Ausgangspunkt für ihr sittliches Leben, speciell für sittlich gutes Wirken und Vermeiden der Sünde ist also der Sündenstand.

Von dem Sünder beweist nun der heil. Thomas sehr überzeugend, daß er ohne die Gnade die Sünde nicht immer vermeiden kann.

Etsi enim ad aliquod momentum ab aliquo peccati actu particulari possit abstinere propria potestate, si tamen diu sibi relinquitur, in peccatum cadet, per quod gratiae impedimentum praestatur.

Quum enim mens hominis a statu rectitudinis declinaverit, manifestum est, quod recessit ab ordine debiti finis. Illud igitur quod deberet esse in affectu praecipuum tamquam ultimus finis efficitur minus dilectum illo ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem. Quandocumque igitur occurerit aliquid conveniens inordinato fini, repugnans fini debito, eligetur, nisi reducatur ad debitum ordinem, ut finem debitum omnibus praeferat, quod est gratiae effectus. Dum autem eligitur aliquid quod repugnat ultimo fini, impedimentum praestat gratiae, quae dirigit in finem. Unde manifestum est, quod post peccatum non potest homo abstinere ab omni peccato, antequam per gratiam ad debitum ordinem reducatur[1]).

Man könnte gegen die Beweiskraft dieses Argumentes geltend machen, daß mit der Abwendung des Willens vom letzten Ziele und der Hinwendung zu einem geschaffenen Gute durch eine und die andere Sünde der Mensch sich noch nicht gänzlich in einer Unordnung gegenüber seinem Endziele befindet; er kann wenig Neigungen zu anderen unerlaubten Gütern haben, er kann auch die Neigung zu der thatsächlich begangenen Sünde verlieren; denn nach der That zeigt sich die Sünde in einer anderen Gestalt wie vorher. Er kann darum

1) Ibid. c. 160.

kraft natürlicher Regungen seiner sittlichen Anlage auch wieder zu Gott sich hinwenden.

Allerdings beweist dieser Grund des heil. Thomas keine absolute Unfähigkeit des Sünders, die Sünde zu meiden; er soll ja auch nur ein moralisch allgemeines Gesetz darthun; er soll beweisen, „was gewöhnlich geschieht". Und das beweist er sicher: Wenn der Mensch auch nur in einer Gattung der Sittlichkeit Gott einem endlichen Gute nachgesetzt hat, dann ist er kraft der dabei geäußerten Gesinnung bereit, in jedem anderen Falle, in jeder anderen gleich heftigen Versuchung dasselbe zu thun. Geht er aber manchmal in sich und bereut seinen Fehltritt, dann ist er erstens gar nicht mehr im Stande der Unordnung, den der heil. Thomas als dauernd voraussetzt. Zweitens aber kommt die Bekehrung, selbst eine rein natürliche, kaum je einmal ohne die zuvorkommende Heilsgnade zu Stande. Aber wenn wir dieselbe auch nicht voraussetzen wollen, so ist es immer eine gütige Fügung der Vorsehung Gottes, daß dem Sünder seine Sünde verleidet wird, daß er wieder sich von dem unerlaubten Gute ab- und seinem letzten Ziele zuwendet; denn an und für sich ist die schwere Sünde eine definitive Absagung von Gott, und wenn Gott dem verlorenen Schafe nicht nachgeht, stürzt es sich regelmäßig in immer tieferes Verderben. Eine ähnliche Bemerkung ist auch zu dem folgenden Beweise des heil. Thomas zu machen.

Praeterea quum mens inclinata fuerit ad aliquid, non se jam habet aequaliter ad utrumque oppositorum, sed magis ad illud ad quod est inclinata. Illud autem ad quod mens magis se habet, eligit, nisi per rationis discussionem ab eo quadam sollicitudine abducatur; unde et in repentinis signum interioris habitus praecipue accipi potest. Non est autem possibile, mentem hominis continue in ea vigilantia esse ut per rationem discutiat, quidquid debet velle vel agere. Unde consequitur, quod mens aliquando eligat id ad quod est inclinata inclinatione manente; et ita, si inclinata fuerit in peccatum, non stabit diu quin peccet, impedimentum gratiae praestans, nisi ad statum rectitudinis reducatur.

Jene Hinneigung des Willens zur Sünde, welche der heilige Lehrer als Ursache der Unvermeidbarkeit der Sünde bezeichnet, kommt nicht erst, wie man glauben möchte, durch ein fortgesetztes Sündenleben, wenn die Gewohnheit zur zweiten Natur wird, sondern sie kann auch schon nach einmaligem Vergehen eintreten und die Ver-

meidung der Sünde erschweren. Denn eine allgemeine Neigung zur Sünde, zu sinnlichen, gottfeindlichen Genüssen haben wir schon von Natur aus[1]). So lange der Mensch nun die Sünde noch nicht gekostet, so lange er den ersten verhängnißvollen Schritt noch nicht gethan hat, ist er immer noch eher im Stande, sich sittlich gut zu halten, als wenn er erst einmal die Unschuld verloren hat. Uebrigens ist selbst vor der Sünde die geistige Kraft des Menschen, seine vernünftige Ueberlegung nicht allen, namentlich plötzlichen Anfällen der Versuchung gewachsen; weit weniger aber wenn er erst mit der Sünde Bekanntschaft gemacht, wenn er seine Vernunft auch nur einmal der Lust zum Opfer gebracht hat.

5. Das Gesagte beweist übrigens, daß wir die Unfähigkeit, alle Todsünden zu vermeiden, nicht auf den Sünder, nicht auf den Zustand der gefallenen Natur einzuschränken brauchen: auch im Zustande der natura pura würden die Menschen, da sie ja wesentlich gleiche Kräfte wie wir besäßen, ohne Hilfe Gottes nicht sündenlos gewesen sein. Das muß auch als Anschauung des heil. Thomas gelten; jedenfalls können wir dies aus seiner Lehre von der Nothwendigkeit der Offenbarung ableiten[2]). Die Gründe nämlich, welche er für die Nothwendigkeit der Offenbarung anführt: Schwierigkeit der Erkenntniß religiös-sittlicher Wahrheit, übermäßige Beschäftigung des Menschen mit zeitlichen Angelegenheiten u. s. w., sind nicht dem Zustande der Sünde oder der gefallenen Natur als solcher, sondern der menschlichen Natur, wie sie thatsächlich ist, entnommen. Dieselbe ist aber wesentlich dieselbe, wie sie im reinen Naturzustande sein würde. Also hätte auch in diesem Zustande der Mensch einer Offenbarung über die natürliche Religion und Sittlichkeit bedurft. Also noch mehr des göttlichen Beistandes, um nach dieser Erkenntniß zu leben, alle Pflichten zu erfüllen. Denn die Uebung der Sittlichkeit ist weitaus schwieriger, als deren Erkenntniß.

6. Die heiligen Väter betonen die Nothwendigkeit der Gnade zu allen guten Werken so sehr, daß sie eine ganz allgemeine und absolute Unfähigkeit der Natur zur Sittlichkeit zu lehren scheinen. Diese Schroffheit ihrer Lehre beruht zum Theil darauf, daß sie zwischen natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit nicht so streng unterschieden. Wenn aber der heil. Augustin regelmäßig die Nothwendigkeit der Gnade aus der Concupiscenz, aus der Ohnmacht des

1) Genesis 8, 21.

2) Vgl. z. B. c. gent. l. 1. c. 4 und des Verfassers Apologetik, II. Bd., S. 29 ff.

menschlichen Willens ableitet, so ist darin gerade unsere These als Princip enthalten: die menschliche Natur ist aus sich nicht mehr im Stande, der Begierlichkeit in allem zu widerstehen, alle Versuchungen zu überwinden. Wenn man freilich von dem Heilscharakter der Handlungen absieht und sie nur in ihrer natürlichen Sittlichkeit betrachtet, so besteht keine absolut ausnahmslose Unfähigkeit der menschlichen Natur zu sittlich Gutem; indeß können und müssen auch wir für die rein natürliche Sittlichkeit eine wahre und allgemeine, wenn auch nur moralische allgemeine Unfähigkeit des von Gottes Beistand verlassenen Menschen behaupten.

Der Satz nämlich: „Der Mensch ist moralisch unfähig, alle Todsünden zu meiden," hat den Sinn: Die Schwierigkeit ist so groß, daß sie regelmäßig von dem Menschen, wie er nun einmal ist, nicht überwunden wird. Er könnte sie wohl überwinden, sonst wäre er ja nicht schuldbar, aber regelmäßig thut er es nicht: es gehörten ganz ungewöhnliche Anstrengungen, ein wahrer „Heroismus" dazu, um den Schwierigkeiten gewachsen zu sein. Heroen sind aber selten, sittliche Heroen noch seltener. Und selbst bei Heroen ist es immer nur eine einzige heldenmüthige That, welche aus hoher, augenblicklicher Begeisterung unter glücklichen Umständen vollbracht, die Bewunderung der Menschen erregt. Ein Heldenmuth aber, der auch in den peinlichsten Lagen des Lebens, im Verborgenen, tagtäglich allen Versuchungen zu widerstehen vermöchte, ist nicht Sache eines Menschen, entspringt nicht der natürlichen Kraft der Adamskinder. Wir können getrost die atheistischen und humanistischen Verehrer der Menschennatur auffordern, uns ein einziges Beispiel solcher heroischen Tugend außerhalb des Christenthums aufzuweisen.

Auch wir können darum bei vollkommener Scheidung der natürlichen und übernatürlichen Sittlichkeit eine ganz allgemeine Unfähigkeit der Natur, aus sich alle Sünden zu meiden, behaupten. Wenn man daraus folgern wollte: Also kann die unvermeidliche Sünde dem Menschen nicht angerechnet werden, so antwortet darauf der heil. Thomas a. a. O. unter anderm: Licet ille, qui est in peccato, non habeat hoc in propria potestate, quod omnino vitet peccatum, habet tamen potestatem nunc vitare hoc vel illud peccatum . . .; unde quodcumque committit, voluntarie committit, et ita non immerito ei imputatur ad culpam. Vergleiche auch, was wir oben S. 82 f. über die Schuldbarkeit der läßlichen Sünden, welche der Mensch nicht alle, und noch weniger als die Todsünden zu meiden im Stande ist, gesagt haben.

Indeß könnte man noch gegen unsere These und noch mehr gegen jene, welche die Unmöglichkeit, alle läßlichen Sünden zu meiden, behauptet, die folgende Schwierigkeit erheben. Wir behaupten nämlich, diese Unmöglichkeit nicht blos nach der Erfahrung als Thatsache, sondern leiten dieselbe aus der Offenbarung ab, bezw. erklären es als Glaubenssatz, oder doch (in Bezug auf die Todsünden) als theologisch sicheren Satz, daß der Mensch sich in solcher Ohnmacht befinde. Nun ist aber die Glaubensgewißheit eine absolute, höher selbst als die metaphysische Gewißheit. Ein Satz aber, der absolut, metaphysisch gewiß ist, setzt eine absolute Nothwendigkeit des Behaupteten voraus; denn die Gewißheit eines Satzes ist ja seine Nothwendigkeit. Also müßte die Unfähigkeit des Menschen, alle Todsünden oder alle läßlichen Sünden zu meiden, eine absolute sein; dies widerstreitet aber dem, was wir oben von der blos moralischen Unmöglichkeit gesagt haben, und läßt für die Contingenz, geschweige denn für Freiheit zu sündhaften Handlungen keinen Raum.

Diese Schwierigkeit ist im Grunde dieselbe, welche aus dem Vorherwissen Gottes gegen die Freiheit unserer Handlungen erhoben wird; denn was Gott voraus weiß, kann absolut nicht anders sein: Also müssen die von ihm vorausgesehenen Sünden mit absoluter Nothwendigkeit geschehen. Die Lösung dieser Schwierigkeit ist bekannt: Freilich muß mit absoluter Nothwendigkeit geschehen, was Gott vorausseht; er sieht es aber voraus, wie es geschieht, also die freien Handlungen als freie; sie geschehen freilich nothwendig, wenn sie Gott vorausgesehen hat; weil dies voraussetzt, daß sie so geschehen werden. Hätte sich der Mensch anders entschieden, wie er kraft seiner Freiheit konnte, so hätte dies Gott vorausgesehen und müßte also dies nothwendig geschehen nicht necessitate antecedente, sondern consequente; d. h. die Nothwendigkeit ergibt sich daraus, daß der Mensch sich so entscheidet. Wie er sich entscheiden wird, entscheidet oder entschieden hat, so muß er post factum nothwendig sich entschieden haben.

Nun gerade so ist es mit der absoluten Nothwendigkeit, daß kein Mensch alle Sünden meiden kann. Gott hat es uns geoffenbart, weil er vorausseht, daß die Menschen dies niemals thun werden, obgleich sie es, absolut gesprochen, könnten und in jedem einzelnen Falle der Sünde auch wirklich können. Man kann also die vorgelegte Schwierigkeit kurz so lösen, daß man sagt: Es ist absolut gewiß und nothwendig, daß der Mensch moralisch unfähig ist, alle Sünden zu meiden.

Viertes Kapitel.

Die Gratuität der Gnade.

§. 417.

Genauere Bestimmung des Fragepunktes.

1. Daß die Gnade nicht verdient werden kann, ist mit besonderem Nachdrucke von den Vätern und Concilien gegen die Semipelagianer betont worden, weil diese mehr als die Pelagianer die menschlichen Bemühungen, studia, diligentia als maßgebend für die Ertheilung der Gnade ansahen. Die Pelagianer erkannten überhaupt keine so dringliche Nothwendigkeit der übernatürlichen Gnade an, daß der Mensch sich so große Anstrengungen kosten lassen müßte. Gott ist ja die Hilfe der Natur, insofern sie solche überhaupt nöthig hat, schuldig. Darum tritt im Streite mit den Pelagianern die Nothwendigkeit der Gnade in den Vordergrund; während gegen die Semipelagianer hervorgehoben werden mußte, daß alle menschlichen Anstrengungen die übernatürliche Gnade, welche von ihnen nicht für überflüssig erachtet wurde, nicht auf uns herabziehen, daß wir dieselbe nicht verdienen können. Das Verdienst freilich, welches sie unseren Bemühungen zuschrieben, wurde von ihnen nicht für ein so strenges gehalten, wie die Pelagianer die natürlichen Verdienste faßten; denn die menschlichen Bemühungen rufen nach ihnen die göttliche Barmherzigkeit herab, sie sollen nicht, wie bei den Pelagianern, einen rechtlichen Anspruch auf Gnadenhilfe gewähren. Sie schrieben ferner dem vertrauensvollen Gebet die Kraft der Erlangung der Gnade zu, wobei von einem eigentlichen Verdienste noch weniger die Rede sein kann.

Manche Theologen haben sich in bedenklicher Weise den Semipelagianern genähert; die semipelagianische Auffassung haben sie zwar noch mehr abgeschwächt, aber freilich nach einer anderen Seite wieder verschlimmert, indem sie die natürlichen Bemühungen des Menschen

als positive Vorbereitung auf den Empfang der Gnade bezeichneten.

2. Um nun die entgegenstehende katholische Lehre recht zu verstehen, muß wohl bemerkt werden, daß wir allerdings Gnaden verdienen können, nicht blos de congruo, sondern auch de condigno, daß wir dieselben erbitten können und sollen, daß wir uns auf den Empfang derselben vorbereiten können und müssen: aber freilich dieses alles nur unter dem Einflusse der Gnade, während der semipelagianische Irrthum gerade darin liegt, daß der natürlich gute Wille dieses Alles leisten soll.

3. Wir stellen also folgende drei Sätze auf: den ersten gegen die Pelagianer, daß wir nicht die Gnade im strengen Sinne des Wortes (de condigno) verdienen können; den zweiten gegen die Semipelagianer, daß wir uns derselben nicht durch unsere Bemühungen würdig machen, sie nicht de congruo verdienen und nicht erbitten können; den dritten gegen einige rationalisirende Theologen, welche meinen, der Mensch könne eine solche gute Disposition in seiner Seele aus sich herstellen, daß sie die Eingießung der Gnade verlange.

§. 418.

Die Gnade kann nicht *de condigno* verdient werden.

1. Die eingehendere Erörterung über das Verdienst kann erst später folgen; hier reicht hin, zu wissen, daß, was schon aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauche erhellt, das Verdienst einen Anspruch auf Belohnung für eine Dienstleistung bezeichnet. Dieser Anspruch kann stärker oder geringer sein, je nach der Dienstleistung und der Stellung des Verdienenden zu dem Belohnenden, welchem der Dienst erwiesen wird. Kann der Anspruch auf Belohnung nach den Forderungen der Gerechtigkeit erhoben werden, dann hat man ein meritum de condigno; fordert blos die Billigkeit, z. B. die Größe, Güte oder sonstige Eigenschaften desjenigen, welchem der Dienst erwiesen wurde, daß er eine Gegenleistung als Belohnung gebe, dann hat man blos ein meritum de congruo. Wir können im Stande der Gnade die Seligkeit de condigno verdienen, weil unsere übernatürlich guten Werke einen solchen Werth haben, Gott einen solchen Dienst leisten, daß er uns nach den Forderungen der Gerechtigkeit, zum mindesten kraft eines ausdrücklichen Versprechens dafür die Seligkeit als Lohn geben muß. Aber die Beharrlichkeit

im Guten können wir uns trotz des Gnadenstandes nur de congruo verdienen, weil Gott nicht verpflichtet ist, sie uns ein- für allemal zu geben, wohl aber in Anbetracht seiner großen Güte ganz sicher gibt, wenn wir dieselbe nicht freiwillig verscherzen.

Selbstverständlich muß bei jeder Art von Verdienst zwischen der Belohnung und der Leistung, d. h. jener Handlung, welche auf Belohnung Anspruch erheben will (Verdienst in concreto), eine Proportion bestehen; es kann für die Leistung auf einem niederen Gebiete nicht ein Gut eines höheren Gebietes als Belohnung beansprucht werden. Die Leistungen eines Sklaven brauchen blos durch Lohn vergolten zu werden, Anspruch auf Familiengüter, auf die Erbschaft der Kinder kann auch der eifrigste Taglöhner nicht erheben.

2. Darnach ist es unmittelbar einleuchtend, daß der Mensch mit natürlichen Kräften durch natürlich gute Werke kein Verdienst de condigno, d. h. keinen rechtlichen Anspruch auf übernatürliche Gnaden erwerben kann.

Von einem Rechtsanspruche des Geschöpfes gegenüber seinem Schöpfer und höchsten Herrn kann überhaupt nicht die Rede sein; alles, was das Geschöpf ist, hat, thut und vermag, gehört ja Gott, seinem absoluten Herrn. Alle Leistungen schuldet es bereits ihm, seinem Urheber und letzten Ziele. Nur durch eine Anordnung Gottes also, durch eine ausdrückliche oder thatsächliche Verheißung kann der Mensch einen Anspruch auf Belohnung für seine guten Werke erheben. Freilich ist Gott kraft seiner Weisheit verpflichtet, eine solche Anordnung zu treffen, daß den Guten die Seligkeit als Belohnung gegeben werde; aber keine einzige specielle Gnadenhilfe, geschweige denn die übernatürliche Glückseligkeit kann vom Menschen beansprucht werden. Wenn er sich also auch eine natürliche Seligkeit verdienen kann, dann doch keine übernatürliche und keine übernatürliche Gnade. Nach der ausgleichenden Gerechtigkeit (justitia distributiva) muß freilich Gott das Gute belohnen wie das Böse bestrafen, aber wiederum nur mit Belohnungen, die derselben Ordnung angehören, wie die guten Werke; nur für übernatürlich gute Werke können wir übernatürliche Gnade und Glückseligkeit, für natürliche Sittlichkeit nur natürliche Seligkeit erwarten [1]).

---

1) Merces proportionatur merito, quum in retributione mercedis aequalitas justitiae observetur. Effectus autem divini auxilii, qui facul-

3. Im Grunde aber befindet sich der Mensch nicht im bloßen Naturzustande, der unendlich unter dem der übernatürlichen Kindschaft steht, sondern er befindet sich im Zustande der Sünde, entweder der bloßen Erbsünde oder auch noch der persönlichen Sünde: er hat also vor der Gnade und Bekehrung keine merita, sondern, wie der heil. Augustinus so nachdrücklich einschärft, viele demerita. Der Sünder kann nur demüthig um Verzeihung bitten, nicht Anspruch auf Belohnung machen. Wenn er in diesem Zustande der Feindschaft Gottes auch die herrlichsten Tugendwerke vollbrächte: so lange er mit Gott nicht ausgesöhnt ist, d. h. so lange ihm Gott nicht aus Barmherzigkeit verziehen, die Gnade der Bekehrung verliehen hat, ist er des Todes schuldig, nicht des ewigen Lebens würdig. Jede Gnade aber wird uns für das übernatürliche Leben gegeben.

Das Gesagte faßt der heil. Thomas in folgende Worte zusammen: Hominis sine gratia duplex status considerari potest: unus quidem naturae integrae, qualis fuit in Adam ante peccatum, alius autem naturae corruptae, sicut est in nobis ante reparationem gratiae. Si ergo loquamur de homine quoad primum statum, sic una ratione non potest homo mereri absque gratia vitam aeternam per pura naturalia; quia scl. meritum hominis dependet ex praeordinatione divina. Actus autem cujuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis, quae est principium actus; hoc enim est ex institutione divinae providentiae, ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus secundum illud (I Cor. 2, 9): Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Et inde est, quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur.

Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio propter impedimentum peccati.

---

tatem naturae excedit, non est proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit. Non igitur per hujusmodi actus potest homo praedictum auxilium mereri. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 149. Was der heilige Lehrer hier von dem Lohne, der nach der ausgleichenden Gerechtigkeit gegeben werden muß, sagt, gilt auch, wie man sieht, von der Belohnung, die nach der vertheilenden Gerechtigkeit gegeben werden muß.

Cum enim peccatum sit quaedam offensa Dei excludens a vita aeterna . . ., nullus in statu peccati existens potest vitam aeternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur, dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita sed mors, secundum illud (Rom. 6, 23): Stipendia peccati mors[1]).

Der heilige Lehrer spricht zunächst nur von der Unmöglichkeit, das ewige Leben zu verdienen; aber ganz genau dieselbe Begründung paßt auch auf die übernatürliche Gnade. Denn erstens besteht zwischen der Natur und Gnade dieselbe Unproportionalität wie zwischen Natur und Glorie. Denn zweitens, die Gnade wird nur als Mittel zur Glorie gegeben: wenn die Natur also letztere nicht verdienen kann, dann consequent auch erstere nicht. Mit andern Worten: die natürlichen Fähigkeiten können keinen übernatürlichen Heilsact hervorbringen, weder einen der zum ersten Heile, dem Gnadenstand, noch einen der zum zweiten Heile, der Seligkeit führt.

4. Insofern darnach die ewige Seligkeit verdienen und die übernatürliche Gnade verdienen dasselbe bedeutet, ist vom Concil von Trient die Gratuität der Gnade als Dogma erklärt worden: Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste vivere ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque sed aegre tamen et difficulter possit, anathema sit[2]).

Ausdrücklicher wurde der pelagianische Irrthum, welcher den Verdiensten die Ertheilung der Gnade zuschrieb, vom Concil von Diospolis verurtheilt, welches den Pelagius bekennen ließ, „daß die Gnade Gottes nicht nach unseren Verdiensten verliehen werde." Im Uebrigen beweisen alle kirchlichen Entscheidungen über die Nothwendigkeit der Gnade zu allen guten Werken auch die Unmöglichkeit, sie zu verdienen. Denn ein verdienstliches Werk ist ein gutes Werk und noch mehr als ein gutes Werk: eine Leistung vor Gott, welche er belohnen muß. Wenn also die Gnade zu allen Werken nothwendig ist, dann auch zu jenen, durch welche wir die Gnade verdienen wollen; also können wir vor der (ersten) Gnade nichts verdienen. Desgleichen die speciellen Entscheidungen gegen die Semipelagianer, nach welchen die Gnade allen unseren guten Werken

1) 1. 2. q. 114. a. 2. — 2) Sess. VI. can. 2.

zuvorkommen müsse; denn wenn wir die Gnade verdienen, kommen wir mit unserem natürlichen Willen der Gnade zuvor. Was denn auch Papst Cöleſtin ausdrücklich erklärt: Non dubitemus, ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quem fit ut aliquid boni et velle incipiamus et facere[1]).

5. Dieſen inneren Zuſammenhang zwiſchen der Nothwendigkeit zuvorkommender Gnade und der Unmöglichkeit, ſie zu verdienen, hebt auch das Concil von Orange hervor[2]). Beſonders nachdrücklich aber der heil. Auguſtinus. Manifestum est ex illis duodecim sententiis, quas ad catholicam fidem pertinere negare non sineris, non solum omnibus verum etiam singulis id confici, ut confiteamur, gratia Dei praeveniri hominum voluntates et per hanc eas potius praeparari, quam propter earum meritum dari[3]). Und: Eligentium hominum meritum nullum esset, nisi eos eligentis Dei gratia praeveniret[4]). Gratia praecessit meritum nostrum, non gratia ex merito, sed meritum ex gratia. Nam si gratia ex merito, emisti, non gratis accepisti. Pro nihilo, inquit (Ps. 55, 8), salvos facies eos. Quid est pro nihilo salvos facies eos? Nihil in eis invenis, unde salves, et tamen salvas. Gratis das, gratis salvas. Omnia merita praecedis, ut dona tua consequantur merita mea. Prorsus gratis das, gratis salvas, qui nihil invenis, unde salves, et multum invenis, unde damnes[5]).

6. An der letzten Stelle beruft ſich der heilige Lehrer wie auch ſonſt auf die Definition der Gnade ſelbſt, welche auch bereits der heil. Paulus als ſtärkſten Beweis für die Gratuität der Gnade angeführt hatte. Ipsum gratiae *nomen* et ejus nominis intellectus aufertur, si non gratis datur, sed eam, qui dignus est accipere[6]).

Damit gibt er nur den Gedanken des heil. Paulus wieder, der das Grundthema des ganzen Römerbriefes bildet: Si autem gratia, jam non ex operibus: alioquin gratia jam non est gratia[7]). Ei autem, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam sed secundum debitum[8]).

Der Apoſtel ſtellt allerdings die Gnade zunächſt im Gegenſatz

1) Ep. 21. ad episc. Gall. 12.

2) Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quae non debetur, praecedit ut fiant. Can. 18.

3) Ep. ad Vital. 217, n. 25. — 4) De gr. et lib. arb. 38.

5) Serm. 169. 2. — 6) De gest. Pelag. n. 3.

7) Röm. 11, 6. — 8) Röm. 4, 4.

zum Lohne, nicht zur eigentlichen Belohnung; aber dasselbe was vom Lohne gilt, muß auch von der Belohnung, welche dem strengen Verdienste entsprechen soll, gesagt werden: in beiden Fällen muß für einen Dienst eine Gegenleistung nach den Forderungen der Gerechtigkeit, secundum debitum, geboten werden. Gnade schließt ebenso wohl den Lohn (den Verdienst) als das Verdienst im strengen Sinne (meritum de condigno) aus.

7. Dieses Verdienst will denn auch der Apostel im Römerbriefe überhaupt ausschließen, wenn er darin eingehend ausführt, daß weder durch die natürlichen Werke der Heiden noch durch die Werke des Gesetzes, sondern nur durch die Gnade Jesu Christi den Menschen das Heil, die Rechtfertigung zu Theil werden könne. Denn was heißt: Wir können nicht durch natürliche Werke gerechtfertigt werden, unsere Werke können nicht die Ursache unseres Heils, unserer Rechtfertigung und Seligkeit sein, anders, als wir können sie nicht verdienen? Könnten wir die Rechtfertigung durch unsere Werke verdienen, dann wären dieselben wahre moralische Ursache des übernatürlichen Heils, zum mindesten dann, wenn unsere Werke einen rechtlichen Anspruch (meritum de condigno) auf die Heilsgnade bewirken könnten.

8. Darum geht der erste Canon der 6. Sitzung des Concils von Trient, welches die im Eingange der Sitzung dargelegte Lehre des Apostels im Römerbriefe kurz dogmatisch zusammenfaßt, auf die allgemeine und absolute Gratuität der Gnade: Si quis dixerit hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires vel per legis doctrinam fiant, absque divina per J. Chr. gratia posse justificari coram Deo: anathema sit.

Wenn mit dieser Definition auch nicht jede Causalität der natürlich guten Werke, also nicht jedes Verdienst derselben ausgeschlossen wäre, dann doch zum mindesten jene strenge moralische Causalität, welche dem meritum de condigno zukommt.

Ueberhaupt muß bemerkt werden, daß mit der kirchlichen Definition der Gratuität der Gnade nicht jedes Verdienst, wenigstens nicht jeder Einfluß des natürlichen Willens auf die Ertheilung der Gnade ausgeschlossen ist in dem Sinne, daß die gegentheilige Ansicht häretisch wäre. Die Kirche hat das meritum, das sie verurtheilte, nicht genauer bestimmt. Aber zum mindesten ist nach den kirchlichen Definitionen die Annahme eines meritum de condigno in Betreff der Gnade als formelle Häresie zu betrachten.

§. 419.

Die Gnade kann auch nicht *de congruo* verdient, selbst nicht durch Gebet erfleht werden.

Auf den ersten Anblick hat der semipelagianische Irrthum etwas Bestechendes für sich, während die Behauptung, die wir hier aufstellen, dem gewöhnlichen religiösen Gefühl zu widersprechen scheint. Denn jeder, der sich eine hohe Vorstellung von der Güte und Barmherzigkeit Gottes gebildet hat, wie wir sie uns doch nach der Einsicht der Vernunft und der Lehre des Glaubens machen sollen, muß es für selbstverständlich erachten, daß wenn der Mensch sich redliche Mühe gibt, den Willen Gottes zu erfüllen und sein Heil zu wirken, zumal wenn er Gott gerade um das Heil und die dazu nöthige Gnade bittet, Gott ganz gewiß ihm diese Gnade nicht versagen wird. Darum scheint der Satz der Theologen: Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam eine dem religiösen Bewußtsein selbstverständliche nothwendige Wahrheit auszusprechen.

I. Indeß brauchen wir die gegen die Semipelagianer festgesetzte katholische Lehre nur richtig zu verstehen, um sogleich zu sehen, daß sie allein der Natur der Sache und der Offenbarung, der Vernunft und dem Glauben entspricht, während der Semipelagianismus auf groben Mißverständnissen, auf einer mangelhaften, ja ganz verkehrten Auffassung der Gnade beruht.

1. Gewiß wird kein Christ zweifeln, daß Gott Jeden, der sich redliche Mühe gibt, sein Heil zu wirken, insbesondere wenn er darum vertrauensvoll, demüthig und ausdauernd bittet, seine Gnade, wodurch das Heil allein erreicht werden kann, versagen werde; aber entschieden muß die Annahme zurückgewiesen werden, daß wir mit natürlichen Kräften etwas Gutes thun, ein Gebet verrichten könnten, wodurch irgend ein Anspruch auf übernatürliche Gnade oder auch nur eine sichere Erwartung dieser Gnade begründet werden könnte.

2. Wenn von einem Anspruch auf Gnade, also von einem Verdienste die Rede sein soll, muß doch irgend welche Proportion zwischen der Leistung (Verdienst) und der Gegenleistung (Belohnung) bestehen. Die übernatürliche Gnade steht aber unendlich über allen menschlichen rein natürlich guten Werken. Auf sie können also diese niemals einen Anspruch verleihen. Wohl kann, wer mit natürlichen Kräften sich abmüht, den Willen Gottes zu erfüllen, ein meritum selbst de condigno auf seine natürliche Glückseligkeit haben und ein

meritum de congruo auf weitere göttliche Hilfe innerhalb der rein natürlichen Sittlichkeit erwerben, aber absolut ist aller Anspruch auf die übernatürliche, göttliche Ordnung ausgeschlossen. Wenn ein Thier seinem Herrn auch die wichtigsten guten Dienste leistet, es kann nur Belohnungen, Gaben, die dem Thiere angemessen sind, beanspruchen, nie und nimmer aber menschliche Güter und Wohlthaten. Mag der Sklave noch so redlich und eifrig im Dienste seines Herrn arbeiten, er kann wohl die dem Knechtesstande gebührenden Belohnungen, bezw. den Lohn und für besonderen Diensteifer besondere Belohnungen beanspruchen, nie und nimmer aber verlangen, daß er in die Familie als Kind aufgenommen werde, an der Erbschaft der Kinder theilnehme. Die übernatürliche göttliche Ordnung steht aber weit höher über der natürlich menschlichen, ja jeder geschöpflichen, als die menschliche über der thierischen, als die Stellung des Herrn über der des Knechtes. Jedenfalls wäre die Forderung, auch die bescheidenste, der reinen Menschennatur, für ihre Leistungen zur Kindschaft Gottes, zur Theilnahme an der göttlichen Natur erhoben zu werden, eine durchaus unberechtigte.

3. Ganz Aehnliches ist von dem Gebete zu sagen. Allerdings sagt uns schon die Vernunft, daß wir auf Erhörung eines kindlichen, demüthigen Gebetes bei unserem liebevollen Vater rechnen können und sollen; noch mehr lehrt uns die Offenbarung die große Bereitwilligkeit Gottes, unsere Gebete zu erhören. Aber es ist doch einleuchtend, daß nur Gebete, welche dem Betenden und seinem Verhältnisse zu Gott entsprechen, und Güter erflehen, die seiner Stellung angemessen sind, überhaupt Gott vorgetragen werden können, und also auch nur in dieser Einschränkung auf Erhörung rechnen können. Also kann ein rein menschliches Gebet, welches nicht vom heiligen Geiste gelehrt, d. h. nicht von der Gnade getragen ist, nur natürliche Güter, seien es physische oder moralische, erlangen: übernatürliche kennt entweder der natürliche Mensch gar nicht, oder er darf es doch nicht wagen, um dieselben zu bitten.

Dies mag noch immer etwas hart erscheinen, aber man denke nur an das obige Beispiel: darf der Sklave auch nur soviel sich herausnehmen, den Herrn zu bitten, ihn zum Miterben seiner Kinder einzusetzen, bezw. ihm bei der Möglichkeit behilflich zu sein, sich den Erbanspruch zu verdienen? Wenn der Herr auch noch so gnädig ist, dem Knechte noch so viele Belohnung zugesichert hat, er braucht solche Bitte gar nicht zu berücksichtigen. Oder ein anderes Beispiel. Unsere von der Gnade des heiligen Geistes unterstützten Gebete können nach

den ausdrücklichen Verheißungen Gottes Alles erlangen: dürfen wir es darum wagen, den hohen Gnadenstand der seligsten Jungfrau uns zu erflehen? Kann eine Jungfrau auf Erhörung ihres Gebetes sich irgend welche Rechnung machen, wenn sie um die Gnade der göttlichen Mutterschaft und der damit verbundenen Heiligkeit noch so inständig bittet? Keineswegs. Der Grund ist einfach: die Gottes-Mutterschaft und ihre Gnadenfülle gehört einer anderen Ordnung an, als die der gewöhnlichen Christen; sie reicht an die hypostatische Union heran, welche unendlich über derjenigen der gewöhnlichen Gnadenordnung steht. Nun so steht auch die Natur unendlich unter der Gnade. An sie darf sich die Natur nicht einmal im Gebete wenden, jedenfalls ist sie keiner Erhörung sicher.

4. Es ist nun freilich nicht in Abrede zu stellen, daß trotz jenes unendlichen Abstandes zwischen Natur und Gnade die Barmherzigkeit Gottes dem natürlichen Menschen doch erlauben könnte, um die Gnade zu bitten und dem Gebete die Erhörung unfehlbar zu sichern. Darum hat Ripalda ganz Recht, wenn er behauptet, es bestehe keine innere Unmöglichkeit, uns durch natürliche Kräfte eine übernatürliche Gnade zu erflehen. Es wird ja nicht durchaus eine Proportionalität zwischen dem Betenden und dem Gegenstande des Gebetes, wie beim Verdienste zwischen Leistung und Gegenleistung verlangt, sondern beim Gebete stützt sich die Erhörung auf die Güte Gottes und seine Verheißung. Es hätte aber Gott auch dem natürlichen Menschen erlauben können, um Gnade zu bitten oder sogar dem rein natürlichen Gebete eine übernatürliche Erhörung zusichern können. Eine solche Zusicherung ist aber nicht nur nicht bekannt, sondern im Gegentheil durch die auf Grund der Offenbarung gegebenen kirchlichen Entscheidungen positiv ausgeschlossen. Denn so erklärt das Concil von Orange: Si quis per invocationem humanam gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere, ut ipse invocetur a nobis, contradicit Isaiae prophetae (65, 1) vel Apostolo idem dicenti (Rom. 10, 20): Inventus sum a non quaerentibus me, palam apparui his, qui me non interrogabant[1]).

5. Dem Gebete und den menschlichen Bemühungen wird allerdings in der heiligen Schrift allgemein das göttliche Entgegenkommen zugesichert, aber das ist selbstverständlich nur von jenem Gebete und jenen guten Werken zu verstehen, welche mit Hilfe der übernatür-

1) Araus. II. can. 3.

lichen Gnade verrichtet werden; denn ohne die Gnade gibt es nach derselben Schrift überhaupt nichts Gutes, Verdienstliches, Heilbringendes.

6. Und so kann man auch den Satz: Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam deuten. Wer mit Hilfe der übernatürlichen Gnade, welche keinem Menschen, auch nicht dem Sünder fehlt, seine Pflichten erfüllt, sich um sein Seelenheil bemüht, dem wird Gott weitere Gnade geben, um sich unmittelbar auf die Gnade der Rechtfertigung vorzubereiten. So verstehen jenen Satz die Prediger und Ascoten, wenn sie zu Christen reden, welche sie zur treuen Mitwirkung mit der gegenwärtigen Gnade, zum Eifer und zur sittlichen Arbeit anspornen wollen, um sie der Gnade auch für die Zukunft, selbst bis zum Ende des Lebens zu versichern. Oder sie richten die Worte an die Sünder, welche immer noch die eingegossenen Tugenden besitzen und die actuale Gnade immer bereit haben; wenn sie dieselben nur gebrauchen wollen, wenn sie in diesen Verhältnissen thun, was an ihnen ist, werden sie gewiß zur vollständigen Bekehrung, zur Gnade der Rechtfertigung gelangen.

Bezieht man aber jenen Satz auf die Menschen im allgemeinen und insbesondere auf Heiden, welche ja auch mit natürlichen Kräften etwas Gutes thun, sich um ihr Heil bemühen können, so verlangt er mannigfache Unterscheidung und Modification.

Gewiß wird auch derjenige zur Gnade gelangen, der mit rein natürlichen Kräften sich redliche Mühe gibt; aber diese Sicherheit kommt nicht von einem Verdienste jener guten Werke, sondern lediglich von dem allgemeinen Heilswillen Gottes. Gott will alle Menschen selig machen; darum geht Niemand durch Schuld Gottes sondern nur durch eigene freie Verschuldung zu Grunde. Wenn also wirklich ein Heide sich redlich Mühe gäbe, den Willen Gottes zu erfüllen, würde er sicher selig werden. Aber dies nicht durch jene rein natürlich guten Werke, sondern dadurch, daß Gott ihm die übernatürliche Gnade gibt, wodurch seine Werke nun wirklich das Heil und die Gnade verdienen können. Aber schon die Annahme, daß ein solcher Heide zuerst rein natürlich gute Werke verrichte, und erst dann übernatürliche Gnade erhalte, um heilsam zu wirken, ist, wenigstens im Sinne der Semipelagianer, unstatthaft. Denn wenn dieselben wirklich „Bemühungen" um das Heil, um die Gnade sein sollen, dann kommen sie bereits von der Gnade, und sind ohne Gnade unmöglich. Denn Bemühungen um das Heil, welches thatsächlich eine übernatürliche Glückseligkeit ist, sind selbst Heilsacte;

solche sind aber ohne Gnade absolut unmöglich. Wohl mag der Heide durch seine natürliche Erkenntniß und sein natürliches Wollen unter dem Einfluß der leitenden Vorsehung und natürlicher Gnaden manche gute Werke verrichten können, und er vorerst noch die übernatürliche Gnade entbehren, obgleich auch dies Ripalda aus nicht zu verachtenden Gründen bestreitet: aber gute Werke des Heiden, welche unmittelbar auf das Heil gerichtet sind, Bemühungen um das Heil sind wirklich Heilswerke und folglich Werke der göttlichen Gnade. Und solche kann auch der Heide verrichten.

Die Gnade ist nämlich wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes stets allen Menschen bereit; denn Gott will, daß alle Menschen die übernatürliche Glückseligkeit erlangen; er muß also allen, die kein Hinderniß setzen, insbesondere denen, welche sich Mühe geben, die übernatürliche Gnade, ohne welche das Heil nicht erreicht werden kann, bereit halten. Wenn nun freilich ein Mensch tief im Heidenthum lebt und von einer Berufung und Bekehrung weit entfernt ist, kann man wohl annehmen, daß Gott ihm rein natürlichen Beistand zum Guten gebe; gehen aber seine guten Werke unmittelbar auf die Erlangung des Heils, und wenn er es selbst nicht bewußt und ausdrücklich als übernatürliches erstrebte: dann sind die Bedingungen vollauf gegeben, unter denen Gott die Gnade, welche er Allen bereit hält, geben muß. Und da wir von der Offenbarung so nachdrücklich belehrt werden, daß von unseren Bemühungen die göttliche Gnadenspendung und das Heil abhängt, daß dieselben also Heilsacte sind, und die Gnade der Bekehrung, entsprechend unserer Vorbereitung, verdienen, so sind schon diese Bemühungen nur durch die übernatürliche Gnade möglich gewesen. Selbst „natürliche" Bemühungen würden meist ohne göttlichen Beistand und göttliche Leitung nicht zu Stande kommen, da der natürliche „thierische" Mensch kein Gefallen hat an dem, was des Geistes ist, es nicht „kennt", am allerwenigsten ein in den Greueln des Heidenthums versunkener Sünder; aber absolut unüberwindlich wäre die Schwierigkeit nicht; sie wird es erst, wenn die diligentia sein soll sicut oportet, sicut expedit, nämlich heilsam für die Erlangung der übernatürlichen Gnade und Seligkeit.

So ergibt sich immer von neuem, daß der semipelagianische wie der pelagianische Irrthum auf einer vollständigen Verkennung des übernatürlichen Charakters der Gnade und des Heils beruht.

II. Nach diesen Erklärungen bedarf es gar keines Beweises mehr für die Unmöglichkeit, die Gnade irgend wie zu verdienen oder zu erbitten.

1. Was gegen die Unmöglichkeit eines meritum de condigno aus den Glaubensquellen beigebracht wurde, gilt im Grunde auch gegen das meritum de congruo; ja die kirchlichen Entscheidungen gegen die Verdienbarkeit der Gnade sind mehr gegen die Semipelagianer gerichtet, als gegen die Pelagianer, weil bei jenen mehr als bei diesen gerade das Verdienst in Frage kam. Diese Entscheidungen schließen also auch und speciell das meritum de congruo der Semipelagianer aus. Ganz treffend bemerkt darum der heil. Augustinus: Non erit Dei gratia ullo modo gratia, nisi gratuita fuerit *omni modo;* d. h. auch wenn die Gnade blos de congruo verdient oder eine Frucht des Gebetes sein könnte, wäre sie nicht schlechthin Gnade, wie sie uns von der Offenbarung dargestellt wird.

Speciell gehören hierher alle Beweise aus Schrift und Tradition, welche darthun, daß die Gnade Gottes allen unseren guten Werken, also auch denen, welche die Gnade verdienen sollen, zuvorkommen muß.

2. Wie die Vertheidiger der Gratuität der Gnade gegen die alten Häretiker gerade die Nothwendigkeit der zuvorkommenden Hilfe Gottes hervorhoben, so geht auch fast die ganze Beweisführung des heil. Thomas für den Satz, daß die Hilfe der göttlichen Gnade nicht verdient werden könne, daraufhin, zu zeigen, daß Gottes Bewegung, Einfluß, Anstoß aller menschlichen Thätigkeit zuvorkommen muß.

Quaelibet res ad id quod supra ipsam est, materialiter se habet. Materia autem non movet seipsam ad suam perfectionem, sed oportet, quod ab alio moveatur. Homo igitur non movet seipsum ad hoc quod adipiscatur divinum auxilium, quod supra ipsum est, sed potius ad hoc adipiscendum a Deo movetur. Motio autem moventis praecedit motum mobilis, ratione et causa. Non igitur propter hoc datur nobis auxilium divinum, quia nos ad illud per bona opera promovemur, sed potius nos ideo per bona opera proficimus, quia divino auxilio praevenimur[1]).

Der Mensch ist allerdings nicht Materie, Stoff im eigentlichen Sinne, aber er verhält sich ähnlich wie der Stoff einer übernatürlichen Vollkommenheit gegenüber, der nicht in Thätigkeit aus sich übergehen kann, sondern nur die Potenzialität dazu besitzt, welche von einer der verlangten Thätigkeit proportionirten Ursache actuirt

1) C. gent. l. 3. c. 149.

werden muß. Es verhält sich der Mensch gegenüber dem Uebernatürlichen, wie etwa der Leib gegenüber der Seele. Aus sich ist er nur stofflicher, materieller Thätigkeit fähig: soll er Lebensthätigkeiten verrichten, etwa eine Lebensbewegung vollziehen, eine sinnliche Wahrnehmung, so muß er durch die Seele bewegt, beeinflußt werden. So ist auch der natürliche Mensch nur natürlicher Thätigkeit und Sittlichkeit fähig; soll er eine übernatürliche Lebensthätigkeit verrichten, so muß er von einem übernatürlichen Lebensprincip, vom heiligen Geiste belebt und bewegt werden. Weit höher steht das Uebernatürliche, Göttliche über dem Natürlichen, als das Seelische über dem Körperlichen: der Abstand ist dort gewissermaßen ein unendlicher, hier ein endlicher. Wenigstens kann doch der Leib etwas zur Lebensthätigkeit, z. B. zum Sehen beitragen, er hat eine s. g. passive Potenz für das sinnliche und vegetative Leben, welche durch natürliche, geschöpfliche Ursachen actuirt werden kann: sinnliche Wesen können ja sinnliches Leben im Stoffe durch Zeugung hervorbringen. Aber für die Gnade hat kein Geschöpf auch nur eine passive Potenz, sondern nur die s. g. potentia obedientialis: es kann sich der Allmacht Gottes bei dem Empfange der Gnade nur dienend hingeben, der allein Ursache der Gnade sein kann.

3. Einen weiteren Beweis für die Unmöglichkeit, die Gnade zu verdienen, stützt der heil. Thomas auf das metaphysische Verhältniß aller geschöpflichen Bewegungen und Thätigkeiten zu der ersten Ursache, der dann wegen seiner metaphysischen Allgemeinheit ebenso von der übernatürlichen wie von der natürlichen Thätigkeit des Geschöpfes gilt.

Nullum agens particulare potest universaliter praevenire actionem primi universalis agentis, eo quod omnis actio particularis agentis originem habeat ab universali agente; sicut in istis inferioribus omnis motus praevenitur a motu coelesti. Sed anima humana ordinatur sub Deo sicut particulare agens sub universali. Impossibile est ergo esse aliquem rectum motum in ipsa, quem non praeveniat actio divina; unde et Dominus dicit: Sine me nihil potestis facere (Joann. 13, 5)[1].

Man könnte glauben, dieser metaphysische Grund beweise nicht gerade die Nothwendigkeit der zuvorkommenden übernatürlichen Gnade, sondern höchstens die Nothwendigkeit eines allgemeinen Bei-

1) Ibidem.

standes, den ja auch selbst die sündhaften Handlungen verlangen. Darum möge zum Verständnisse desselben Folgendes bemerkt werden.

Auch um etwas natürlich Gutes zu thun, reicht, wie wir früher sahen, der allgemeine concursus, der auch der Sünde zu Theil wird, nicht hin, sondern es muß die Vorsehung Gottes, zum mindesten also eine äußere Hilfe, uns die ersten guten Gedanken, unfreiwilligen Affecte, Stimmungen, Gesinnungen, Gelegenheiten zum Guten bieten: es ist für den Menschen auch in der natürlichen Ordnung absolut unmöglich, der erste Urheber seines Heiles zu sein, sich lediglich durch den Gebrauch seiner Freiheit seine natürliche Seligkeit und die ersten Mittel dazu zu verdienen. Darum gilt auch für die natürliche Ordnung, und dann um so mehr für die übernatürliche, daß kein rectus motus der Seele ohne die zuvorkommende Thätigkeit Gottes möglich ist. Unendlich weniger ist in der übernatürlichen Ordnung eine Bewegung des Willens ohne die zuvorkommende Gnade möglich. Denn soll die freie Entscheidung des Willens heilsam sein, so setzt sie unfreie Acte der Seele, welche gleichfalls übernatürlich sein müssen, voraus. Es ist eine handgreifliche Absurdität, daß aus natürlich guter Gesinnung und Stimmung als aus ihrer Wurzel eine übernatürlich gute Entscheidung als deren Frucht hervorgehe. Von Disteln kann man keine Feigen, von Dornen keine Trauben sammeln. Die Reben können ohne den Rebstock nicht die geringste Frucht für das übernatürliche Leben bringen, ohne Christus können wir *nichts* thun. Wir thäten aber viel, sehr viel, brächten sehr kostbare Frucht, wenn unsere Werke die Gnade und damit das Heil verdienten.

4. Die Semipelagianer haben freilich manchmal selbst das meritum in Bezug auf die Gnade abgewiesen und die menschlichen Bemühungen als bloße *Gelegenheit* ausgegeben, an welche Gott die Verleihung seiner Gnade knüpft. Aber immerhin nahmen sie einen inneren Zusammenhang zwischen beiden an; dem velle sanari entsprach das sanari per gratiam mit einer inneren Nothwendigkeit. Die Gelegenheit war doch gleichbedeutend mit einer *positiven* Vorbereitung auf die Gnade. Eine solche ist aber, wie auch die Vertheidiger der katholischen Lehre hervorhoben, von einem Verdienste nicht verschieden, jedenfalls ist auch eine solche *positive* Disposition für die Gnade mit ihrer Gratuität unvereinbar, wie wir nun sehen werden.

§. 420.

Auf die Gnade kann sich der Mensch mit natürlichen Kräften nicht positiv vorbereiten.

I. Die theologische Frage über die der Natur mögliche Vorbereitung auf die Gnade hängt mit der anderen, ob die Natur ein Verlangen nach der Gnade haben könne, einigermaßen zusammen; wenigstens haben dieselben Theologen, welche ein solches Verlangen zugaben, nämlich die Skotisten, auch der Natur die Fähigkeit zugesprochen, sich mehr oder weniger positiv auf die Gnade vorzubereiten, während Thomisten sowie Molinisten beide Fragen negativ beantworten.

1. Diese letztere Frage, ob der Mensch eine positive Vorbereitung der Gnade vorausschicken könne, ist unbedingt negativ zu beantworten, namentlich in dem Sinne, in welchem sie Durandus und die Nominalisten behandelten, welche den natürlichen Acten sogar ein meritum de congruo in Bezug auf die Rechtfertigung zuschreiben; denn damit wird ja der reinste Semipelagianismus erneuert, dem Skotus nur dadurch einigermaßen entgeht, daß er jenes Verdienst ganz und gar von der göttlichen acceptatio abhängig macht. Damit wird allerdings die innere Werthlosigkeit der natürlichen Thätigkeit für die Gnade anerkannt, aber doch wohl ein zu fester Zusammenhang zwischen beiden statuirt. Woher wissen wir denn, daß Gott unfehlbar jene natürlich guten Werke als verdienstlich ansieht? Man kann höchstens den allgemeinen Heilswillen Gottes anführen, der dem Menschen ganz sicher nach eigener Anstrengung das Heil zusichert: aber die Voraussetzung, daß solche Anstrengungen rein natürliche seien, ist zu verneinen, und gerade darum, weil solche Anstrengungen von der Offenbarung stets als Ursache des Heils, als verdienstlich angesehen werden.

2. In neuerer Zeit haben manche Theologen das Uebernatürliche so stark in die Sphäre der Natur herabgezogen, daß sie eine positive Vorbereitung auf dasselbe nicht für unmöglich erklären können. Wenn nämlich der übernatürliche Gnadenstand nur in einer vollkommenen Beherrschung des Fleisches durch den Geist besteht, wie Hermes meint, dann kann der Mensch allerdings Schritte von selbst nach dieser Richtung hin thun. Wenn, wie Kuhn meint, die Natur eine „active Empfänglichkeit“ für die Gnade besitzt, dann kann sicher durch Bethätigung derselben wenigstens die Disposition geschaffen werden, von welcher die Gnade als letzte naturgemäße Vollendung verlangt wird.

Indeß berührt sich diese Anschauung Kuhn's näher mit dem natürlichen Verlangen nach der Gnade, und dieser Theologe hat sich in der That auf die Lehre des heil. Thomas berufen, nach welcher die selige Anschauung und folglich auch die dazu erforderliche Gnade dem Menschen natürlich sei, und derselbe folglich ein natürliches Verlangen darnach habe. Darum möge vorerst über den appetitus naturalis der Gnade, worüber von älteren und späteren Scholastikern viel gestritten wurde, etwas gesagt werden.

3. Unter appetitus naturalis verstehen die älteren Theologen eine natürliche Tendenz, die selbst den vernunftlosen Wesen zukommt, wie z. B. dem Steine der appetitus naturalis nach unten, dem Feuer nach oben. Dieser steht aber sogar im Gegensatze zu einem wirklichen Verlangen oder Wollen, das sie appetitus elicitus nennen. Auch unsere Seele hat neben dem appetitus elicitus, dem freien Wollen, von Natur Verlangen, z. B. mit dem Körper vereinigt zu bleiben, glückselig zu sein u. s. w. Wenn sie dies mit Ueberlegung thatsächlich begehrt, so entsteht der appetitus elicitus nach diesen ihr angemessenen Gütern.

Man kann darum und muß, wenn es sich um ein Verlangen der Natur nach der Gnade handelt, eine doppelte Frage stellen: 1° Liegt in der menschlichen Natur, speciell im menschlichen Willen, insofern er noch nicht mit Ueberlegung handelt, eine nothwendige Tendenz zum Uebernatürlichen? 2° Kann der Wille mit Ueberlegung ohne Gnade nach der übernatürlichen Gnade und Glückseligkeit verlangen?

4. Es ist nicht einzusehen, wie durch Bejahung beider Fragen die Uebernatürlichkeit der Gnade gefährdet werden soll, was manche Thomisten befürchten. Allerdings wenn man die Sache so wendet, die Natur habe eine Tendenz zur Gnade und könne darum auch das Uebernatürliche als etwas ihr Zukommendes, Gebührendes begehren, dann ist die Frage schlechthin zu verneinen. Hingegen ist durchaus anzuerkennen, daß die Gnade der Natur sehr angemessen ist, sie auf's harmonischste ausbildet und ihr die letzte von Gott gewollte Vollendung gibt.

Wir müssen diesen Gesichtspunkt auch vom apologetischen Standpunkte auf das schärfste betonen, wenn man uns von naturalistischer, humanistischer und rationalistischer Seite immer wieder vorwirft, die Gnade sei etwas der Natur Aeußeres, Fremdes. Die menschliche Vollkommenheit könne nur durch immanente Entwickelung der Natur selbst erreicht werden. Gewiß darf die übernatürliche

Vollkommenheit, zu welcher die Gnade befähigt, dem Menschen nicht äußerlich, fremd, von außen mechanisch angefügt gedacht werden; vielmehr dringt die Gnade in's Innerste der geistigen Natur ein, vervollkommnet sie innerlich, entwickelt sie, freilich nicht blos innerhalb der Sphäre der Natur, sondern unendlich über deren Anlage und Bedürfnisse hinaus.

Da nun jedes Wesen, jeder Wille nach den ihm angemessenen Gütern verlangen muß, und wenn es dieselben erkennt, auch thatsächlich verlangt oder doch verlangen kann, so ist zuzugestehen, daß in diesem Sinne das Uebernatürliche sowohl appetitu naturali, als auch elicito vom Menschen begehrt werden kann.

5. Und so ist das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes, der übernatürlichen Glückseligkeit beim heil. Thomas zu verstehen. Daß er es nicht im ersteren, das Uebernatürliche gefährdenden Sinne versteht, beweisen seine oben citirten Ausführungen über die metaphysische Unmöglichkeit, die Seligkeit zu verdienen, gerade darum, weil sie über die Natur geht. Ja er scheint selbst die Möglichkeit eines actus elicitus auszuschließen, wenn er erklärt: Videre per essentiam Deum, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cujuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum *voluntatis* ordinatum ad illam beatitudinem nisi mota a supernaturali agente[1]). Doch ist selbstverständlich, daß er von einem heilsamen Willensacte spricht, der ohne Gnade nicht möglich ist, nicht von einem rein natürlichen Verlangen nach der übernatürlichen Glückseligkeit. Dieselbe liegt aber auch so sehr über jeder Ahnung des vernünftigen Geschöpfes, daß sie schon darum, wenigstens ohne Offenbarung nicht begehrt, weil nicht erkannt werden kann.

6. Schon dieses dürfte hinreichen, nicht nur die Versuche der Jansenisten, bei dem heil. Thomas ihre falsche Ansicht von der Natürlichkeit der seligen Anschauung zu finden, als verfehlt zu erkennen, sondern auch jede Bemühung, ihm die Meinung von einer activen Empfänglichkeit für die Gnade, also von der Möglichkeit einer positiven Vorbereitung auf dieselbe zu imputiren. Gerade letztere hat er wenigstens in seinen späteren Werken auf das allerbestimmteste in Abrede gestellt und widerlegt. So in dem citirten Kapitel der Summa c. gent., wo er die Unmöglichkeit, die Gnade zu verdienen, darthun will.

1) 1. p. q. 62. a. 2.

Agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam a principali agente, nisi secundum quod agit ex virtute principalis agentis; sicut calor ignis non magis praeparat materiam ad formam carnis quam ad aliam formam, nisi in quantum agit in virtute animae. Sed anima nostra operatur sub Deo sicut agens instrumentale sub principali agente. Non igitur potest se anima praeparare ad suscipiendum effectum divini auxilii, nisi secundum quod agit ex virtute divina. Praevenitur igitur divino auxilio ad bene operandum magis, quam divinum auxilium praeveniat quasi merendo illud vel se praeparando ad illud[1]).

Dieser Beweis stützt sich auf die abhängige, untergeordnete Stellung, welche der Natur gegenüber der Gnade zukommt; jene ist bloßes Werkzeug in Gottes Hand. Allerdings ist der Mensch nicht bloßes Werkzeug der Gnade, sondern unter dem Einflusse der Gnade, von ihr gestützt, geleitet und bewegt, ist er wahre causa principalis[2]) seiner guten Werke. Aber wahr bleibt, daß er sich dabei ebenso und in einer Beziehung noch mehr abhängig und untergeordnet verhält, als die Instrumentalursache gegenüber der Hauptursache. Die Wärme, welche als werkzeugliche Ursache der Seele zur Bildung und Erhaltung des lebendigen Körpers dient, steht nicht so tief unter der Seele, wie die Natur unter der Gnade; sie ist von der Seele nicht so absolut abhängig, wie die Natur von der übernatürlichen Hilfe bei der Erzeugung eines übernatürlichen Heilsactes. Zwei geschöpfliche Ursachen, wie Wärme und Lebenskraft, haben keinen so weiten Abstand von einander, wie Natürliches und Uebernatürliches; denn letzteres erhebt sich über alles Creatürliche und berührt das Gebiet des Göttlichen.

7. Ebenso entschieden verlangt der heilige Lehrer in seinem letzten Werke, der Summa theologica, die göttliche Bewegung zur Vorbereitung auf die Gnade und begründet diese Nothwendigkeit so lichtvoll, daß wir zur Begründung unserer These seine Worte nur hierherzusetzen brauchen.

Necesse est, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem: et ideo cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium,

1) C. gent. l. 3. c. 149.

2) Die c. principalis darf nicht mit der c. prima verwechselt werden. Letztere ist Gott allein; sie steht im Gegensatz zur causa secunda, der geschöpflichen Ursache, der c. principalis steht entgegen die c. instrumentalis.

necesse est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicujus inferiorum moventium, sicut animus militis convertitur ad quaerendum victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum autem vexillum alicujus aciei ex motione tribuni. Sic igitur cum Deus sit primum movens simpliciter, ex ejus motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde Dionysius dicit, quod Deus convertit omnia ad seipsum. Sed homines justos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio, secundum illud (Ps. 72, 27): Mihi adhaerere Deo bonum est; et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est praeparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti; sicut ille qui habet oculum aversum a lumine solis, per hoc se praeparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versus solem. Unde patet, quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis[1]).

Kein Geschöpf kann sich durch sich selbst zu seinem letzten Ziele wirksam hinwenden, sondern der Schöpfer, der ihm das Dasein und Wesen zu einem bestimmten Ziele im Weltganzen und damit zur Erreichung des letzten Zieles, die Verähnlichung mit Gott, gegeben hat, muß dasselbe wirksam zu diesem Ziele hinführen, hinbewegen. Ebenso vermag das Geschöpf zu dem speciellen Ziele der übernatürlichen Ebenbildlichkeit mit Gott sich aus sich nicht hinzubewegen, sondern von dem Urheber der übernatürlichen Ordnung, deren Endziel die selige Anschauung ist, muß es auf diese und folglich auch auf den Anfang der Bewegung selber, die Gnade, hinbewegt werden. In Bezug auf die übernatürliche Gnade verhält sich der natürliche Mensch, wie das Auge in Finsterniß gegenüber dem Sonnenlichte. Damit das Auge sich zum Sehen disponire, muß es sich zur Sonne hinwenden, aber das kann es nur dadurch, daß ihm die Sonne erst scheint. Sie erscheint ihm zuerst nur im unvollkommenen Schimmer; durch diesen Schimmer ist ihm erst die Möglichkeit gegeben, sich zu ihr zu wenden und sich so ihres vollen Strahlenglanzes zu erfreuen.

---

1) 1. 2. q. 109. a. 6.

8. In derselben Summa theologica erklärt er auch das theologische Axiom: Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam im Sinne einer absoluten Unfähigkeit des natürlichen freien Willens, sich auf die Gnade vorzubereiten; er versteht dasselbe nämlich (wie meistens die Theologen) von der Vorbereitung unter dem Einflusse der Gnade.

Praeparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. Potest igitur praeparatio dupliciter considerari: uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio: et secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente: et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, secundum quod Augustinus dicit (de dono persev. c. 14), quod per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur. Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur secundum illud (Joann. 6, 45): Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me[1]).

Der heilige Lehrer verwirft also mit Entschiedenheit einen nothwendigen Zusammenhang zwischen rein menschlicher Vorbereitung und Ertheilung der Gnade, und gerade in diesem Sinne behaupten wir, daß sich der Mensch nicht auf dieselbe vorbereiten könne: daß mit der Vorbereitung durch die Barmherzigkeit Gottes die Gnadenertheilung verbunden werden kann, wird mit unserer These nicht bestritten, und auch mehr will der heil. Thomas nicht sagen, wenn er in früheren Schriften für jenes Axiom die Deutung zuläßt, daß wenn der Mensch längere Zeit das sittlich Gute thut, ihm die Gnade nicht fehlen werde. Freilich möchten wir diese Voraussetzung des heiligen Lehrers selbst für unwirklich erachten: eben weil Gott alle Menschen selig machen will, läßt sich ein längeres sittliches Leben ohne Gnade gar nicht annehmen. Mögen wohl vereinzelte sittliche Handlungen, zumal solche, welche von einer Berufung zum Glauben und von der Bekehrung weit entfernt sind, durch rein natürliche Kräfte verrichtet werden; eine längere Reihe ist schon ohne die gratia medicinalis nicht möglich, wird aber thatsächlich gewiß der Gnade, welche sich Allen überall anbietet, wo sie keine Hindernisse

1) 1. 2. q. 112. a. 3.

findet, nicht entbehren, und so zu einer Vorbereitung sich gestalten, welche unfehlbar die Gnade nach sich zieht.

Mag indeß der heil. Thomas die Unmöglichkeit einer Vorbereitung auf die Gnade in seinen früheren Schriften weniger betont haben: — manche seiner Schüler führen es auf eine bloße Verschiedenheit der Ausdrucksweise zurück — so sind doch zur Feststellung seiner Anschauung seine letzten Schriften maßgebend und die in denselben entwickelten und, wie wir gesehen haben, unwiderleglichen Gründe.

Jedenfalls kann nur aus gröbstem Mißverständnisse ein Ausspruch des heiligen Lehrers in der Summa theologica für die gegentheilige Ansicht ausgebeutet werden. Er sagt nämlich in dem bereits angeführten Artikel, der die Unmöglichkeit der Vorbereitung auf die Gnade nachweist: Alio modo potest intelligi praeparatio voluntatis humanae ad consequendum ipsum gratiae *habitualis* donum. Ad hoc autem quod praeparet se homo ad susceptionem hujus doni, non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum; sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis sive inspirantis bonum propositum[1]).

Zur Vorbereitung auf die ewige Seligkeit durch verdienstliche Werke, erklärt der heilige Lehrer im Anfange des Artikels, bedarf der Mensch der heiligmachenden habitualen Gnade, aber um sich auf deren Empfang vorzubereiten, kann die habituale Gnade nicht erforderlich sein, sonst müßte man auch für deren Empfang eine andere voraussetzen und sofort in infinitum. Es reicht aber auch eine übernatürliche actuale Gnade hin, um unsere Vorbereitung übernatürlich, heilsam zu machen.

II. Erweisen sich somit die Versuche, bei dem heil. Thomas eine Annäherung wie an jansenistische, so an semipelagianische Anschauungen nachzuweisen, als völlig unberechtigt, so haben umgekehrt Schüler des heil. Thomas Anklagen auf Semipelagianismus gegen Molina erhoben, und zwar nicht blos in Bezug auf dessen Gnadenlehre überhaupt, sondern speciell in Bezug auf die Vorbereitung auf die Gnade. Derselbe will zwar die Gratuität der Gnade absolut gewahrt wissen, ja betont sie sogar stärker als manche Thomisten; er ist indeß der Ansicht, daß Gott sich der natürlichen Vorbereitung einigermaßen bei der Ertheilung accommodire, die gegebene gute Disposition der Seele benütze, und an die-

1) 1. 2. q. 109. a. 6.

selbe in ähnlicher Weise die Gnade knüpfe, wie an äußere Umstände und Belehrung. Diese Lehre muß um so verfänglicher erscheinen, als manche Semipelagianer die menschlichen Bemühungen wirklich auch als bloße Gelegenheit zur Spendung der Gnaden bezeichneten.

1. Aber es kommt gerade darauf an, zu bestimmen, was man unter Gelegenheit versteht, und in welchem Umfange man diese Gelegenheit für nothwendig erachtet. Die Semipelagianer stellten die studia als eine so nothwendige Gelegenheit hin, daß sie die Bekehrung eines hartnäckigen Sünders durch die Gnade für unmöglich, die Umstimmung der contumacia für einen Widerspruch erklärten. Nach Molina dagegen ist die Vorbereitung nicht nothwendig, sondern nur wünschenswerth, damit die göttliche Weisheit, welche alles nicht minder suaviter, als fortiter wirkt, auch im Reiche der Gnade ihre regelrechte Wirkungsweise einhalten könne. Eine Gelegenheit aber, die nicht nothwendig gegeben zu sein braucht, hat in Wahrheit gar keinen inneren Einfluß auf die Spendung; der Zusammenhang ist ein blos thatsächlicher, der lediglich in der weisen, regelrechten Wirkungsweise Gottes seinen letzten Grund hat. So verstanden enthält die Lehre Molina's durchaus nichts Verfängliches, sondern spricht eine nicht zu leugnende Erfahrungsthatsache aus.

Ein thatsächlicher Zusammenhang zwischen natürlichen Dispositionen und der Gnade lehrt ja die gewöhnliche Erfahrung, noch mehr das Leben der Heiligen. Wenn Gott Jemanden zu einer besonderen Aufgabe im Reiche der Gnade beruft, dann gibt er ihm nicht blos die übernatürlichen, dazu nothwendigen oder doch nützlichen Gnaden, sondern meistens rüstet er seine Werkzeuge schon von Natur so aus, daß sie für ihren speciellen Beruf geeignet, wie dazu geboren erscheinen. Er kann ja freilich auch aus Steinen Kinder Abrahams machen, und thut es auch manchmal, um in besonderer Weise die Größe seiner Macht und Barmherzigkeit zu zeigen. Aber meistens lehnt er sich an die Natur an. Man kann beobachten, daß die Gnade sogar bei der einen Nationalität, bei der einen Berufsklasse, bei dem einen Stand sich wirksamer zeigt, als bei anderen; eine Nation, ein Stand, ein Beruf liefert mehr Heilige, als andere, weil die Gnade bei den letzteren weniger gefügige Werkzeuge findet. Man kann von jedem Heiligen sagen, was die Kirche von allen heiligen Bischöfen im Officium de Communi Confessorum Pontificum singt: Non est inventus similis illi; jeder hat seine Eigenart im Gnadenleben, welche

regelrecht ihren Grund in den natürlichen, individuellen Anlagen, Fähigkeiten und Neigungen hat. Die Gnade schmiegt sich der Individualität ihrer Geschöpfe an, oder besser gesagt: die Vorsehung hat dieselben bereits von vornherein so beanlagt, daß sie für die besonderen Zwecke des Reiches Gottes und die dazu nöthigen Gnaden, sowohl gratiae gratis datae, als gratia gratum faciens, habituale wie actuale, besonders empfänglich sind.

Wenn aber die Gnadenertheilung sich an solche natürliche Anlagen anlehnt, sie als Gelegenheit benutzt, dann kann sie doch noch viel weniger gleichgültig gegen *sittliche* Dispositionen sein. Sie wird mehr diejenigen Geisteszustände berücksichtigen, welche für die Aufnahme der Gnade und ihren Gebrauch empfänglich und bereit sind, als gleichgültige oder der Gnade feindselige. Dies kann man umsomehr annehmen, als auch diese natürlich gute Gesinnung nur durch Gottes Leitung und Hilfe und vorerst durch Verleihung der dazu geeigneten Anlagen zu Stande kommen konnte, also von Gott zu einem bestimmten Zwecke, der thatsächlich kein anderer als das ewige Heil des also Disponirten sowie auch Anderer sein kann, hergestellt worden ist.

Dabei kommt noch ein anderes *Gesetz der göttlichen Vorsehung*, das sowohl für die natürliche wie für die übernatürliche Ordnung gilt, in Betracht. Die Weisheit Gottes wirkt nicht ohne Grund *Wunder*; sie benutzt die natürlichen Verhältnisse und Kräfte zur Erreichung ihrer Ziele, insoweit sie dazu beitragen und mitwirken können.

Nun ist aber ein von Natur aus gut angelegter Wille und noch mehr eine durch fortgesetzte Uebung im Guten vorbereiteter Wille viel mehr geneigt, den Regungen der Gnade zu folgen, als eine sündhafte und gegen alles Göttliche und Geistige gleichgültige Gesinnung. Wenn nun Gott freilich auch Wunder im Reiche der Gnade wirken kann und nicht selten wirkt, so ist doch der regelrechte Gang der Berufung und Bekehrung der, daß die Gnade an diese natürlichen Verhältnisse des Willens ohne Aufgebot überflüssiger Wunder sich anlehnt.

2. So betrachtet ist die natürliche Vorbereitung auf die Gnade im Grunde gar keine rein natürliche. Auch das Natürliche hat in den Rathschlüssen der göttlichen Vorsehung die Aufgabe, der Gnade dienstbar zu sein, ihr als Grundlage zu dienen, zu ihr hinzuführen. Damit erweisen sich alle natürlichen Verhältnisse, noch mehr aber die Sittlichkeit, der sittlich gute Wille als Mittel, das Heil der Auserwählten zu för-

dern und, so viel an ihnen ist, dasselbe vorzubereiten. Sie können es nun freilich nicht kraft eines inneren Zusammenhanges zwischen Natur und Gnade; denn erstere kann aus sich gar nicht den geringsten Einfluß auf die Ertheilung der Gnade ausüben. Aber die Vorsehung Gottes verbindet aus weisen Gründen die natürliche Disposition mit der Ertheilung der Gnade.

Bei dieser Auffassung gibt es eigentlich nichts schlechthin Natürliches; alles, insbesondere aber das natürlich sittlich Gute ist, wenigstens mittelbar, übernatürlich, dient als Vorstufe und Mittel für das Uebernatürliche. Wem aber diese Auffassung immer noch zu semipelagianisch erscheint, nämlich der Natur zu viel Einfluß auf die Gnade einzuräumen scheint, der mag die von uns mittelbar übernatürlich genannte Vorbereitung mit Ripalda als eine unmittelbar übernatürliche ansehen, als eine solche nämlich, welche nur unter dem Einfluß der Gnade zu Stande kam. In der That, wenn Alles auf der Welt auf die übernatürliche Ordnung abzielt, dann auch und zwar in hervorragendster Weise das sittliche Gute. Dann wird aber auch Gott nicht seine rein natürliche Mitwirkung, Leitung und Hilfe dazu geben, sondern sogleich oder doch jedenfalls nach fortgesetzter längerer Uebung des Guten seine übernatürliche Gnade, welche dann eine wirkliche positive Vorbereitung auf die Rechtfertigung ermöglicht.

3. Nach dieser Annahme wird eigentlich niemals auf Grund oder auch nur nach zeitlich vorausgehender Vorbereitung mit natürlichen Kräften die Gnade gegeben, sondern stets auf Grund der übernatürlichen Vorbereitung die weiteren Gnaden, insbesondere die Rechtfertigung; die erste Gnade aber findet nie eine Vorbereitung, auch keine natürliche, vor. Vielmehr ist der Mensch kraft des allgemeinen Heilswillens Gottes wie in ein Meer von Gnaden eingetaucht, dieselben stehen ihm in jedem Augenblicke bereit, die Gnade ruft und weckt fortwährend jeden Menschen; stärker und wirksamer meistens diejenigen, welche ihr kein Hinderniß entgegenstellen, einen gefügigen Willen haben, vielfach aber ergreift sie auch mit Allgewalt selbst die gleichgültigen oder von Gott abgewandten, selbst hartnäckigen Gemüther.

Man kann diesen Gedanken durch eine Analogie erläutern. Früher glaubten die Naturphilosophen, es könnten lebendige Wesen aus materiellen Stoffen, wenn sie in bestimmter Disposition und Vorbereitung sich befinden, entstehen. Die neueren Forschungen haben dargethan, daß jene lebenden Wesen aus Keimen entstehen, welche

überall in der Atmosphäre verbreitet sind, und sobald sie einen geeigneten Nährboden finden, sich entwickeln.

So ist die Gnade überall bereit, sich in empfängliche Herzen zu senken und übernatürliches Leben zu ermöglichen und zu entwickeln. Nicht aus den materiellen Kräften, sondern aus dem Lebenskeime wird organisches Leben, nicht durch natürliche Vorbereitungen und Bemühungen wird die Ertheilung der Gnade herbeigeführt, sondern nur die Gnade bewirkt Werke, die für das Heil und das ewige Leben Bedeutung haben.

Die Meinung, daß aus anorganischen Stoffen Leben entstehe, kann zweifach verstanden werden: erstens, daß die Kräfte der Stoffe das Leben hervorbringen, und so ist sie absurd; zweitens, daß nach einem von Gott aufgestellten Gesetze im Stoffe bei gehöriger Disposition Leben entstehe: dann ist diese Meinung nicht absurd, aber sie entspricht nicht der Wirklichkeit. So würde es ja auch nicht unmöglich sein, dem Glauben nicht widersprechen, anzunehmen, daß Gott regelmäßig mit einer bestimmten natürlichen Disposition der Seele seine Gnade verbände, aber der Wirklichkeit und selbst den kirchlichen Entscheidungen scheint es mehr zu entsprechen, daß jene Disposition bereits unter dem befruchtenden, belebenden Einfluß der Gnade hergestellt werde. Absurd und dem Glauben widersprechend ist es nur, zu meinen, die natürlichen Kräfte könnten durch ihre Thätigkeit einen wirklichen Einfluß auf die Verleihung der übernatürlichen Gnade ausüben, Anorganisches könne Lebendiges, natürliches Leben übernatürliches erzeugen.

III. Mit dem Vorstehenden haben wir, insbesondere indem wir die betreffende Lehre des heil. Thomas darlegten und erklärten, die Unfähigkeit des natürlichen Menschen, sich auf die Gnade vorzubereiten, und auch die Grenzen dieser Unfähigkeit hinlänglich dargelegt: wir wollen nun abschließend unsere Beweisführung und Erklärung in folgendes Argument zusammenfassen.

1. Die Vorbereitung auf die Gnade schließt, wie die Gnade selbst, zwei Momente ein: ein physisches und ein moralisches. Die Gnade ist etwas Sittliches, als habituale Gnade ist sie Gerechtigkeit und Heiligkeit, als actuale Gnade eine Hilfe zu einem Heilsacte, also zu übernatürlicher Sittlichkeit.

Die Gnade hat daneben aber auch eine physische Seite: die habituale ist eine reale Qualität der Seele, und die actuale ist eine durch den göttlichen Einfluß in der Seele bezw. ihren Thätigkeiten bewirkte übernatürliche, wenn auch nur vorübergehende Disposition oder Energie

Demgemäß kann auch die Vorbereitung auf die Gnade nach ihrer moralischen und ihrer physischen Seite betrachtet werden.

a) In ersterer Beziehung heißt „sich auf die Gnade vorbereiten": sich ihrer würdig machen, sie in mehr oder weniger strengem Sinne *verdienen*, so daß die Vorbereitung einigermaßen *moralische Ursache*, Veranlassung zur Ertheilung der Gnade genannt werden könnte. Die moralische Ursache übt nämlich durch Vorstellungen, Bitten, Verdienste, Ueberredung u. s. w. auf ein intelligentes Wesen, in unserem Falle auf Gott einen Einfluß aus, wodurch der so Beeinflußte die gewünschte Wirkung hervorbringt. So kann allerdings der Mensch, der mit Hilfe der übernatürlichen Gnade sich auf die Gnade der Rechtfertigung vorbereitet, darum bittet u. s. w., Gott bestimmen, ihm diese Gnade zu ertheilen. Denn diese Vorbereitung hat wahren Werth im Gebiete der übernatürlichen Gnade. Aber eine rein natürliche Vorbereitung ist für die übernatürliche Gnadenspendung absolut *werthlos*, sie kann an sich Gott trotz seiner unendlichen Güte nicht veranlassen, die übernatürliche Gnade zu spenden.

b) Betrachten wir sodann die Gnade und die Vorbereitung auf dieselbe von ihrer *physischen* Seite, so heißt „sich wirksam und positiv auf dieselbe vorbereiten" so viel als: in der Seele nach und nach eine solche Disposition herstellen, welche die Gnadenertheilung als naturgemäße Ergänzung, als abschließende Vollendung verlangt. So wird z. B. das Brennmaterial wirksam vorbereitet werden, um die Entzündung als Endstadium zu erhalten. Der materielle Stoff kann so weit durch das Zeugungsgeschäft vorbereitet werden, daß die Eingießung der vernünftigen Seele als belebende Form mit Nothwendigkeit erfolgen muß. So auch kann der Mensch mit Hilfe der actualen Gnade sich so wirksam auf die habituale Gnade vorbereiten, daß, wenn er bis zur vollkommensten Vorbereitung, zur vollkommenen Liebe fortgeschritten ist, die habituale Gnade als Schluß und Vollendung eingegossen werden muß.

Es ist aber einleuchtend, daß, wenn die Vorbereitung mit rein natürlichen Kräften erfolgt, niemals eine übernatürliche, sondern nur eine mehr oder weniger natürliche Ergänzung verlangt und erzielt werden kann. Mag man das Holz noch so sehr zerkleinern, trocknen, reiben, und so erwärmen und erhitzen, oder dem Feuer nähern; es kann und muß infolge dieser hergestellten Disposition sich entzünden, das Brennen als letzte Vollendung erhalten, aber alle diese Vorbereitungen können nicht das Mindeste dazu beitragen, daß eine

höhere Zuständlichkeit, etwa eine elektrische herbeigeführt, oder gar organisches Leben entstehe. Es mag der organische Stoff durch die vegetabilischen Kräfte noch so gut disponirt worden sein, es kann immer nur eine Pflanzenform, nie und nimmer eine sinnliche Seele entstehen. Noch viel weniger vermögen thierische Erzeuger den Stoff so vorzubereiten, daß ihm eine vernünftige Seele eingegossen werden muß; die thierische Vorbereitung kann nur zu einer thierischen Seele führen. Aus noch dringlicheren Gründen kann die natürliche Vorbereitung nur zu einer natürlichen Ergänzung und Vollendung, nie zu einer übernatürlichen, also nie zur Gnade führen.

In den angeführten Analogieen mit den Naturwesen kann man übrigens noch mit dem heil. Thomas bemerken, daß auch die Herstellung des Endzustandes nur durch die Thätigkeit desjenigen möglich ist, der die Ursache der Vorbereitung ist. Auf die Gnade angewandt, würde dies dann heißen: Es kann eine Disposition des Menschen die Gnade verlangen, aber nur deshalb, weil die Gnade die Disposition selbst geschaffen, d. h. zu einer übernatürlichen, heilskräftigen gemacht hat[1]).

Dies trifft ganz zusammen mit dem, was wir von der Unwirklichkeit einer rein natürlichen Vorbereitung sagten. Wenn das Gute überhaupt einen Drang zur Mittheilung hat, ein Verlangen, sich liebend an Andere hinzugeben, sich auszugießen, so muß das übernatürlich Gute, die Gnade, die ja nichts anderes als selbstlose Liebe ist, das allerheftigste Verlangen haben, sich mitzutheilen. Demnach sind alle Menschen von der Gnade fortwährend umflossen, die Gnade sucht überall ihr Werk zu thun, die Menschen an sich zu ziehen, sie zu bekehren, sie zum übernatürlichen Heile zu führen. Dieselben können also kaum eine natürlich gute Regung haben, welche nicht bereits von der Gnade erfaßt, durchdrungen und selbst schon angeregt ist. Somit kann eine rein natürliche Vorbereitung auf die Gnade kaum je vorkommen.

---

1) Der heilige Lehrer legt sich die Schwierigkeit vor: Bonum est communicativum sui, ut patet per Dionysium (de div. nom. c. 4). Sed bonum gratiae est melius quam bonum naturae. Cum igitur forma naturalis ex necessitate adveniat materiae dispositae, videtur quod multo magis gratia ex necessitate detur praeparanti se ad gratiam. Die Antwort darauf ist: Dicendum quod etiam in rebus naturalibus dispositio materiae non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis, qui dispositionem causat. 1. 2. q. 112. a. 3 ad 3^{m}.

2. Unsere Beweise für die Unmöglichkeit der Vorbereitung auf die Gnade schließen nicht nur die s. g. positive, sondern auch die negative, nämlich jede Vorbereitung aus. Die negative Vorbereitung, d. h. die Hinwegräumung der Hindernisse für die Gnade, gibt man gewöhnlich zu und leugnet nur die positive, d. h. eine solche, welche Einfluß auf die Ertheilung der Gnade habe. Es wäre aber correcter gesprochen, wenn man auch keine negative Vorbereitung zugäbe. Denn im Grunde befindet sich der Mensch, der rein natürlich gute Werke verrichtet, der Gnade gegenüber in derselben Lage, wie der, welcher gar nichts Gutes gethan hat, sondern nur den sündhaften Willen, das Haupthinderniß der Gnade, zurückgenommen hat, ja wie derjenige, der noch einen positiv gottesfeindlichen Willen unterhält. Alle drei Zustände können aus sich nicht den geringsten Einfluß auf die Gnade oder deren Verweigerung ausüben; wahr nur ist, daß Gott in seiner Güte und Weisheit sich in der Gnadenertheilung meist den natürlichen Verhältnissen anbequemt und darum regelmäßig mehr dem natürlich guten Willen und in zweiter Linie dem von der Sünde abgewandten Willen als dem sündhaften seine Gnade mittheilt.

Fünftes Kapitel.

Die Austheilung der Gnade.

§. 421.

Warum vertheilt Gott seine Gnaden so sehr verschieden?

1. Zu den unergründlichsten Geheimnissen der göttlichen Vorsehung gehört die so verschiedene Austheilung der Gnade. Den Einen überhäuft die Vorsehung mit Gnaden, sie kommt ihm von Jugend auf mit ihren Wohlthaten zuvor, sie sorgt schon für ihn, bevor er noch das Licht der Welt erblickte, durch gute Eltern, durch günstige sociale Verhältnisse, durch ein gutes Temperament, einen ernsten Charakter u. s. w. Manche verfolgt er sozusagen mit seinen Gnaden, selbst wenn sie dieselben zurückweisen und hartnäckig verachten. Er saß, wie der heil. Augustinus von sich und einem Jugendfreunde bekennt, gleichsam auf unserem Rücken, um uns nicht von sich zu lassen.

Entspricht dies nun allerdings der unbegrenzten Liebe eines Gottes, der alle seine Geschöpfe beglücken und selig machen will, so findet unsere natürliche Denkweise es doch sehr befremdend, daß umgekehrt so viele arme Menschenkinder von Gottes Gnade vollständig verlassen zu sein scheinen. Sie werden im Laster geboren, sie hören und sehen von Jugend auf nichts als Sünde, Gottes- und Menschenhaß. Kein Strahl der Liebe und Vorsehung, weder von Gott noch von Menschen, erwärmt und erhellt ihr verbittertes Herz; sie haben mit einem unbändigen Naturell und mit allen Widerwärtigkeiten, welche das Leben bieten kann, zu kämpfen. Keine freundliche Ansprache, keine übernatürliche Belehrung gelangt an ihr Ohr: sie scheinen vom Gnadenlichte vollständig abgeschnitten zu sein. Läßt sich auch dies mit einer liebevollen Vorsehung, mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes und mit der damit geforderten Verleihung hinlänglicher Gnadenmittel an Alle vereinigen?

2. Auf diese versuchende Frage können wir im Grunde nur mit der Beschränktheit unserer menschlichen Erkenntniß und der Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse antworten. Auch der hocherleuchtete Völkerapostel konnte auf dieselbe Frage, die er sich vorlegte, nur die Antwort geben: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus[1]). Mit demselben Apostel können und müssen wir uns mit der Einsicht begnügen, daß Gott absoluter Herr ist, er kann seine Wohlthaten mittheilen, wie und wem und in welchem Maße er will. Die Heilsgnade ist insbesondere eine so über alle Ansprüche jeden Geschöpfes erhabene Gabe, daß Niemand über ihre Vertheilung von Gott Rechenschaft verlangen kann. Er muß zwar Jedem so viele Gnade geben, daß er selig werden *kann*; und diese gratia sufficiens haben Alle, wie wir sehen werden. Ja es gibt ganz gewiß keinen einzigen Menschen, dem Gottes Liebe nur die *eben* hinreichende Gnade verliehen; er gibt auch dann noch Gnaden, wenn er abgewiesen worden, wenn der Mensch sich weiterer Gnadenerweisung ganz unwürdig gemacht hat. Jedenfalls ist es über allen Zweifel, daß noch Niemand aus Schuld Gottes, aus Mangel an Gnade verloren gegangen ist: nur derjenige, der durchaus nicht der Gnade folgen, also nicht in Gott selig sein will, geht verloren; nur wer durchaus nicht sich von Gottes Gnade leiten lassen, sich ihm nicht unterwerfen will, wird verworfen[2]). Macht aber Gott es Allen möglich, selig zu werden, so steht es ihm darüber hinaus frei, nach seinem Wohlgefallen Einigen die Schätze seiner Liebe in reichlicherem und reichlichstem Maße zufließen zu lassen. Die weniger Bevorzugten haben kein Recht, ihn zu tadeln, „weil er gut ist."

Und dies um so weniger, als im Grunde alle Gnaden solchen verliehen werden, welche nicht nur kein Recht darauf haben, sondern welche derselben als Sünder positiv unwürdig sind. Zum mindesten findet die Gnade alle mit der Erbsünde behaftet, aber thatsächlich stets auch mit persönlichen Sünden: darum ist die Frage der Gnadenaustheilung zu specialisiren und so zu formuliren: Warum *befreit* Gott *einige* von der *Sünde*, und läßt andere in der Sünde?

---

1) Röm. 11, 33.

2) Satis sit interim Christiano ex fide adhuc viventi et nondum cernenti quod perfectum est, sed ex parte scienti, nosse vel credere, quod neminem Deus liberet nisi gratuita misericordia per D. N. J. Chr.; et neminem damnet nisi aequissima veritate per eundem D. N. J. Chr. Augustin. ep. 194, n. 21

3. Darauf antwortet der heil. Thomas, gestützt auf Grund der Aussprüche der heiligen Schrift, mit zwei Gründen: Erstens, Gott braucht ein Wunder, das er an dem einen wirkt, nicht an allen zu wirken; zweitens ist der absolute Wille Gottes Herr über seine Werke.

„Obgleich derjenige, welcher der Gnade ein Hinderniß setzt, und so, insofern es die Ordnung der Dinge verlangt, die Gnade nicht empfangen durfte, so kommt doch Gott, der gegen die Ordnung der Dinge handeln kann, wie wenn er einem Blinden das Augenlicht verleiht, oder einen Todten auferweckt, aus einem Uebermaß seiner Güte manchmal auch denen, welche der Gnade ein Hinderniß setzen, mit seiner Hilfe zuvor und wendet sie vom Bösen weg und zum Guten hin. Und wie er nicht alle Blinden sehend macht und nicht alle Kranken heilt, damit sowohl bei denen, welche er heilt, das Werk seiner Macht sich zeige, als auch bei den anderen die Ordnung der Natur gewahrt bleibe, so kommt er auch nicht allen, welche der Gnade Hindernisse setzen, mit seiner Hilfe zuvor, daß sie vom Bösen weg und zum Guten hingewandt werden, sondern nur einigen, an denen er seine Barmherzigkeit zeigen will, während an den anderen die Ordnung seiner Gerechtigkeit offenbar werden soll. Daher sagt der Apostel: Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam (Rom. 9, 22. 23).

„Wenn aber Gott von den Menschen, welche in denselben Sünden befangen sind, die einen durch seine zuvorkommende Gnade bekehrt, jene aber erträgt oder nach der Ordnung der Dinge gehen läßt, so ist nach keinem weiteren Grund zu fragen, warum er diese bekehrt und jene nicht; denn dies hängt von seinem bloßen Willen ab, wie es ein Ausfluß seines bloßen Willens war, daß Alles aus Nichts hervorgebracht wurde, das Eine edler als das Andere wurde, wie es vom einfachen Willen des Künstlers abhängt, daß er aus derselben ganz gleich beschaffenen Materie einige Geräthe zu edlem, einige zu unedlem Gebrauche bildet. Daher sagt der Apostel: Annon habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam? (Rom. 9, 21)[1]).

1) C. gent. l. 3. c. 161.

4. Wir haben also nur zu zeigen, daß alle Menschen die hinreichende Gnade haben, und so Niemand aus Schuld Gottes verloren geht. Der letzte Grund aber dafür liegt in der Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens, von dem wir also zunächst zu handeln haben.

§. 422.

Gott will das Heil aller Menschen.

I. Ein hoher Grad von Verblendung gehört dazu, einen Satz zu leugnen, der mit klaren Worten in der heiligen Schrift enthalten ist und schon von der natürlichen Vernunft mit aller nur möglichen Evidenz bewiesen wird, ja nicht bewiesen zu werden braucht, sondern schon dem natürlichen Menschenverstand ohne Weiteres einleuchtet, ein Satz, dessen Leugnung oder auch nur Einschränkung nicht blos einem christlichen Gemüthe, sondern jedem Menschenherzen als eine unerträgliche Gotteslästerung erscheinen muß. Die heil. Schrift erklärt ganz bestimmt: Qui (Deus) omnes homines vult salvos fieri[1]). Sie belehrt uns selbst über die innere Nothwendigkeit, den inneren, auch von der Vernunft erkennbaren Grund, warum Gott keines seiner Geschöpfe zur Unseligkeit bestimmen konnte: Diligis enim omnia, quae sunt, et nihil odisti eorum, quae fecisti; nec enim odiens aliquid constituisti aut fecisti[2]).

1. Wir sind Geschöpfe Gottes, welche er aus Liebe in's Dasein gesetzt hat: Alles, was wir sind und haben, ist ein Geschenk seiner Liebe: Probatio dilectionis exhibitio est operis.

Allerdings ist es eigentlich zunächst die Liebe seiner eigenen Güte und Schönheit, welche Gottes Willen bestimmt; aber diese Liebe bestimmt ihn zugleich auch, uns zu lieben. Denn sie bestimmt ihn, seine eigene Güte, Vollkommenheit und Schönheit auszugießen, nach außen mitzutheilen. Die Ausgießung seiner Güte, die Mittheilung seiner Vollkommenheit ist aber der emphatischeste Liebeserweis. Die Mittheilung seiner selbst besteht genauer in der Herstellung von Abbildern seiner Vollkommenheit, in der Erschaffung von Wesen, die mehr oder weniger vollkommen Gottes Wesenheit zur Darstellung bringen. Wie er also seine eigene Güte und Schönheit nothwendig liebt, so muß er auch die Wesen lieben, welche an derselben Theil haben, und in dem Maße sie lieben, als sie an seiner Vollkommenheit Theil haben. Liebt er sie aber, so muß er auch ihr Wohl,

1) 1 Timoth. 2, 4. — 2) Weish. 11, 25.

ihr Heil, ihre Glückseligkeit wollen. Würde er sie zur Unglückseligkeit bestimmen, oder auch nur gleichgültig gegen ihre Seligkeit sein, so würde er sie nicht lieben, er würde sie hassen: was nach dem Gesagten dasselbe heißt: als sich selbst nicht lieben, sich selbst hassen.

2. Es wäre dies aber gerade darum der allerfeindseligste Haß, weil das Geschöpf, insbesondere das vernünftige, nach Glückseligkeit mit seinem fundamentalsten Triebe strebt: dieselbe ihm also versagen, oder gar das vernünftige Geschöpf zur Unglückseligkeit bestimmen, wäre der grausamste Haß.

Es läge aber darin auch der grellste *Selbstwiderspruch*. Denn der Schöpfer selbst ist es, welcher durch den Glückseligkeitstrieb den Menschen zieht und treibt; es ist ein von Gott in unserem tiefsten Wesen gegründeter Zug, der uns laut den Willen eines weisen Schöpfers kund thut: den Willen, uns die Seligkeit auch zu geben, dieselbe jedenfalls nicht durch eine Vorherbestimmung zur Unseligkeit unmöglich zu machen.

3. Der Wille Gottes, uns zu *beseligen*, ist allerdings seinem Willen, seine *Verherrlichung* zu erzielen, untergeordnet. Gott muß gewiß der Norm der Wahrheit und Gerechtigkeit entsprechend mehr sein eigenes Gut, als unser Gut im Auge haben: aber thatsächlich fallen beide Gesichtspunkte in concreto so zusammen, daß er seine Ehre nur durch unsere Glückseligkeit erzielen kann. Denn je vollkommener ein Geschöpf ist, desto mehr stellt es Gottes Abbild dar, desto mehr verkündet es Gottes Herrlichkeit. Die *größte Vollkommenheit* desselben, seine höchste Entwickelung ist also die *beste Verherrlichung* Gottes. Die letzte Entwickelung des Menschen ist aber seine Seligkeit.

Die vernünftigen Geschöpfe können und sollen aber nicht blos in jener *objectiven* Weise Gott verherrlichen, insofern in ihnen Gottes Eigenschaften, Größe, Weisheit, Schönheit erglänzen, sondern sie müssen Gott in eigentlichem und *formellem* Sinne ehren und verherrlichen durch Erkenntniß und Liebe. Aber die Liebe und Erkenntniß Gottes auf ihrer höchsten Stufe und endgültigen Vollendung ist zugleich des Menschen Glückseligkeit. Denn nur in der vollkommenen Bethätigung der höchsten Fähigkeiten und ihrer Verbindung mit ihrem höchsten Object erreichen dieselben ihre Vollendung und Befriedigung. Also nur in vollkommener Erkenntniß und Liebe Gottes findet sich unsere Glückseligkeit. Wenn also der Schöpfer mit absoluter Nothwendigkeit von seinen vernünftigen Geschöpfen die ihrer Natur mögliche höchste Erkenntniß und Liebe Gottes als seine

Ehre verlangen muß, dann muß er mit gleicher Nothwendigkeit auch die Seligkeit des Geschöpfes intendiren, welche nur in jener Erkenntniß und Liebe gefunden werden kann.

Im gegenwärtigen Leben freilich fallen beide Rücksichten: Ehre Gottes und menschliche Glückseligkeit, nicht ganz zusammen; aber in dem Endstadium der Ausgleichung und Belohnung müssen beide harmonisch geeint sein: also kann der Wille Gottes, uns zu beseligen, nicht getrennt werden von seiner Forderung, ihn zu ehren.

Dieselbe Weisheit und Heiligkeit Gottes also, welche verlangt, daß er auf sich alles als letztes Ziel hinrichtet, verlangt auch, daß er dem vernünftigen Geschöpfe sich selbst als Gegenstand der endlichen Vollendung und Beseligung bestimme und darbiete; dieselbe unendliche Güte, welche seinen Willen zu unwiderstehlicher Liebe ihrer selbst anregt, bestimmt ihn auch, seine Geschöpfe als deren Ebenbilder zu lieben, sich ihnen mehr und mehr mitzutheilen, bis sie in der Vollendung in der größtmöglichen Verbindung mit ihm und Theilnahme an ihm ihre Glückseligkeit erlangen.

4. Man könnte dagegen einwenden, diese Beweisführung gelte blos für die natürliche Glückseligkeit; die übernatürliche dagegen, welche in der Anschauung Gottes besteht, übersteige so unendlich alle menschlichen und geschöpflichen Ansprüche und Strebungen, daß sie Gott mit vollkommenster Freiheit geben könne, wem er wolle; er brauche überhaupt keine Wesen dazu zu bestimmen, also könne er bei der Vorherbestimmung zum ewigen Heile eine Auswahl treffen, sie geben, wem er wolle.

Ferner könnte man einwenden: unsere Beweisführung setze den Menschen im Stande der Unschuld voraus; sie treffe also nur die absolute Prädestination der Antelapsarier, während die Post- oder Infralapsarier, welche erst mit Rücksicht auf den Fall Adams einige Menschen zur Seligkeit, andere zur Hölle vorherbestimmt sein lassen, davon nicht berührt würden.

Diese Einwände entkräften nicht im mindesten unsere Beweisführung. Denn wenn Gott dem Menschen thatsächlich eine übernatürliche Glückseligkeit bestimmt hat, so geht nun das Glückseligkeitsverlangen des Menschen auf dieses thatsächliche Ziel: ohne Selbstwiderspruch kann sie Gott also dem Menschen nicht versagen. Zudem erkennen die Jansenisten, welche zu den Infralapsariern zählen, gar keine natürliche Glückseligkeit an, die einzig mögliche ist ihnen die Anschauung Gottes; sie trifft also unmittelbar unsere obige Beweisführung.

Aber auch die Unterscheidung von natürlicher und übernatür-

licher Glückseligkeit festgehalten, können wir hier ganz analog argumentiren:

In der That erkennen wir die natürliche Bestimmung des Menschen zu seiner Glückseligkeit aus den Anlagen, Trieben, Kräften seiner Natur, die ja die von Gott gegebenen Mittel sind, um jene Glückseligkeit als Endziel zu erstreben. Ebenso aber ist der Mensch für das übernatürliche Heil mit übernatürlichen Mitteln ausgestattet, die allen Menschen ohne Ausnahme geboten werden; denn allen wird der Glaube, die Taufe, die Gnade angeboten: also sind auch alle zur übernatürlichen Glückseligkeit bestimmt.

Dazu kommt nun aber, daß es für den Menschen kein anderes Ziel mehr gibt, als die übernatürliche Glückseligkeit. Alle sind verpflichtet, nach dem übernatürlichen Ziele zu streben, mit einer natürlichen Glückseligkeit darf sich kein Mensch mehr begnügen; denn die natürliche Ordnung ist durch die thatsächliche übernatürliche Ordnung außer Geltung gesetzt. Würde also der Mensch nicht zu der übernatürlichen Seligkeit bestimmt, so würde er zur Hölle verurtheilt: denn für die Erwachsenen gibt es keinen Mittelzustand zwischen Himmel und Hölle.

Bestände die natürliche Ordnung neben der übernatürlichen noch zu Recht, so wäre der obige Einwand nicht ganz zurückzuweisen; man könnte sagen: Da die übernatürliche Seligkeit ein absolut freies Geschenk Gottes ist, so braucht er nicht alle dazu zu berufen; er kann einige in der natürlichen Ordnung belassen und sie zur rein natürlichen Seligkeit bestimmen. So ist aber der thatsächliche Sachverhalt nicht, und wird auch nicht von den Calvinisten so gefaßt; sie erkennen blos Himmel und Hölle an, und demgemäß nur eine Prädestination für die Seligkeit und die Hölle.

5. Unsere Beweisführung widerlegt auch nicht nur die Antelapsarier, sondern auch die Infralapsarier. Denn durch die Erbsünde ist das natürliche und wesentliche Verhältniß des Menschen zu Gott, seinem letzten Ziele, nicht abgebrochen worden. Die Erbsünde hat den Menschen nicht, wie die persönliche Sünde, des übernatürlichen und natürlichen Zieles verlustig gemacht, sondern nur des ersteren. Der natürliche Drang nach Glückseligkeit muß auch im Erbsünder seine Erfüllung finden, auch der Erbsünder hat noch die Bestimmung, wie die Pflicht, nach Gott, seinem letzten Ziele, zu streben; und folglich muß Gott ihn glückselig machen, wenn er nicht durch persönliche Sünde sich der Erfüllung seines Glückseligkeitsverlangens unwürdig macht. Wenn er durch redliches Streben nach dem Ziele, durch Erkenntniß und Liebe Gottes ihn verherrlicht hat,

muß er auch in dieser Erkenntniß und Liebe seine Vollendung und Seligkeit finden. Diese muß ihm also von Gott bestimmt und bereitet werden; ganz gewiß kann wegen der Sünde Adams keiner seiner Nachkommen zur ewigen Strafe verdammt werden.

II. Doch ist die Frage über den Heilswillen Gottes und die Vorherbestimmung vorzüglich und in erster Linie aus der Offenbarung zu lösen, die uns über die wirklichen Rathschlüsse Gottes, die freien und unfreien, Aufschluß gibt; diese lehrt uns nun aber ganz unzweideutig den allgemeinen Heilswillen Gottes gerade in Bezug auf die übernatürliche Glückseligkeit; ein anderes Heil kennt ja auch die heilige Schrift nicht. Sie redet gerade von der Vorherbestimmung des gefallenen Menschen und erklärt ganz bestimmt, daß alle Menschen, wie sie thatsächlich sind, nicht etwa wie sie ohne die Sünde Adams sein würden, Gegenstand des Heilswillens Gottes sind.

Der Offenbarung haben auch alle Gegner des universalen Heilswillens Gottes und Vertreter der absoluten Prädestination ihre Waffen entnehmen zu können geglaubt; auf dem Boden der Offenbarung ist darum die Frage zu erörtern und definitiv zu lösen.

1. Die Kirche hat wiederholt die absolute Prädestination, d. h. die Vorherbestimmung mancher Menschen zur Verdammniß und damit zur Sünde verworfen. Gegen diejenigen Anhänger des Augustinismus, welche die Lehre des heiligen Lehrers im Sinne einer solchen Vorherbestimmung mißdeuteten, erklärt das 2. Concil von Orange: Aliquos ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiamsi sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus[1]).

Schon die Synode von Arles (475) hatte erklärt: Qui dixerit, quod Christus non pro omnibus mortuus est nec omnes homines salvos esse vult, anathema sit.

Gegen Gotschalk erklärte die Synode von Quiercy (849): Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum, quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum. c. 3.

Gegen die Calvinisten definirte das Concil von Trient: Si quis justificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum, anathema sit[2]).

1) Cap. 25. — 2) Sess. 6, can. 17.

Der 5. Satz des Jansenius: Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse wurde in dem Sinne, „als wenn Christus nur für das Heil der Prädestinirten gestorben sei", als häretisch verurtheilt.

2. Der allgemeine Heilswille Gottes ist denn auch von der heiligen Schrift auf das deutlichste ausgesprochen. So besonders emphatisch und nachdrücklich an der citirten Stelle des 1. Briefes an Timotheus. Die ganze Stelle, in der jedes Wort für unsere These beweist, lautet: Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus: pro regibus et omnibus, qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate.. Hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, qui dedit redemtionem semetipsum pro omnibus [1]).

Schon die einfache Erklärung des Apostels, daß Gott alle Menschen selig haben will, daß er sich zum Löseprcis für Alle hingegeben, d. h. für das Heil Aller den schmerzlichsten Tod gestorben und ihnen damit das Heil verdient hat, müßte jeden Versuch, eine Einschränkung und Ausnahme statuiren zu wollen, abschneiden; denn bei dem Wortlaute muß man stehen bleiben, wenn nicht dringende Gründe, etwa die Natur der Sache, anderweitige Wahrheiten oder der Context von demselben abzugehen verlangen. Nun ist aber in unserem Falle ein solcher Grund nicht vorhanden, sondern im Gegentheil die Natur der Sache, die sonstige Lehre des heil. Paulus und der heiligen Schrift, und der ganze Zusammenhang des Textes verlangen gebieterisch, den Wortlaut festzuhalten.

a) Was die Natur der Sache anlangt, so haben wir oben aus dem Wesen Gottes und seinen wesentlichen Beziehungen zum vernünftigen Geschöpfe gezeigt, daß Gott mit absoluter Nothwendigkeit alle Menschen in absoluter Allgemeinheit zur Glückseligkeit bestimmen muß, vor allem zur natürlichen, sodann aber, wenn er statt der natürlichen eine übernatürliche in ausschließliche Geltung gesetzt hat, zum übernatürlichen Heile.

1) Kap. 2, V. 1—6.

b) Die heilige Schrift schränkt an anderen Stellen den Heilswillen Gottes nicht nur nicht ein, sondern lehrt ihn immer mit demselben Nachdrucke. Der Apostel selbst erklärt im 2. Korintherbriefe: Quoniam si unus pro *omnibus* mortuus est, ergo omnes mortui sunt[1]). Selbst die verloren gehen, selbst diejenigen, welche ihren Erlöser verleugnen, hat er erlöst, erkauft: Noli cibo tuo illum perdere, pro quo Christus mortuus est[2]). Er setzt hier die Möglichkeit voraus, daß derjenige verloren gehe, für dessen Heil Christus gestorben ist.

Es ist ein vom Apostel mit allem Nachdruck betonter Gedanke, daß, wie alle in Adam gesündigt haben, so alle durch Christus das Leben erhalten; noch mehr, daß das Heil durch Christus, den zweiten Stammvater, ein reichlicheres ist, wie das Verderben, die Verdammniß, welche uns durch den leiblichen Stammvater betroffen hat[3]). Nun ist aber die Verdammniß durch Adam auf alle ohne Ausnahme gekommen, also muß das Heil, so weit es nicht von den Menschen selbst abgewiesen wird, noch mehr auf alle ohne Ausnahme sich erstrecken.

Ganz ausdrücklich lehrt auch der heil. Johannes, daß Christus für alle, für die ganze Welt, also nach seiner Redeweise auch für die böse Welt gestorben ist. Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris: non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi[4]). Nach dem heil. Petrus hat er selbst die erkauft, die ihn verleugnen und verloren gehen: Eum, qui emit eos, Dominum negant, superducentes sibi celerem perditionem[5]).

Die Analogie mit der Gesammtlehre der heiligen Schrift verlangt also entschieden, bei dem einfachen Wortlaute des Textes des heil. Paulus, welcher den allgemeinen Heilswillen Gottes ausspricht, stehen zu bleiben, noch entschiedener verlangt dies der Context.

c) Der Apostel will nämlich mit dem allgemeinen Heilswillen die Vorschrift, für alle zu beten, begründen. Soweit also muß dieser Wille sich erstrecken, als die Pflicht des Gebetes. Wir dürfen aber Niemand von unserem Gebete ausschließen, und der Apostel begreift sogar die heidnischen, lasterhaften, obrigkeitlichen Personen seiner Zeit mit ein: also will auch sie Gott selig haben.

---

1) 5, 14. — 2) Röm. 14, 15. — 3) Röm. 5, 12 ff. — 4) 1 Joh. 2, 2. 5) 2 Petri 2, 1.

Als Begründung des allgemeinen Heilswillens selbst führt er drei Momente an: 1° weil es nur einen Gott, 2° nur einen Mittler gibt, der selbst Mensch und Gott zugleich ist, und der 3° sich für alle dahingegeben hat.

Darnach will er 1° das Heil aller derjenigen, deren Gott er ist. 2° Er will alle diejenigen selig haben, deren Mittler der Gottmensch Jesus Christus ist. Derselbe ist aber dadurch natürlicher, geborener Mittler zwischen Gott und Mensch, weil er Gott und Mensch zugleich ist. Diese Mittlerschaft erstreckt sich also auf alle, welche die menschliche Natur haben, also auf alle Menschen ohne alle Ausnahme.

Er will 3° das Heil aller derjenigen, für welche Jesus Christus sich dahingegeben hat, aller, auf welche sich seine Erlösung erstreckt; diese geht aber, wie wir schon sahen, auf alle, ohne Ausnahme; auch für die, welche nicht gerettet werden, ist Christus gestorben. Wenn irgend eine Ausnahme vom Heilswillen Gottes und von der Allgemeinheit der Erlösung gemacht werden dürfte oder müßte, dann wäre dies nur in Bezug auf diejenigen gerechtfertigt, welche wirklich verloren gehen: diese sind es ja auch, welche die Calvinisten und Jansenisten von der Erlösung ausnehmen; aber auch für sie ist Christus gestorben.

3. Es ist dies überhaupt ein auf das nachdrücklichste eingeschärfter und immer wiederholter Grundgedanke der heiligen Schrift, daß die Sünder alle Gegenstand der erbarmenden Liebe Gottes sind. Nicht ihren Tod will er, sondern daß sie sich bekehren und leben. Sie werden alle, auch die verstocktesten und verworfensten, fort und fort aufgefordert, sich zu bekehren, auf daß Gott sich ihrer erbarmen könne. Auch wenn ihre „Sünden roth wären wie Scharlach, er will sie rein waschen wie Schnee." Er beklagt sich bitter, daß er Alles aufgeboten, um sein sündhaftes und hartnäckiges Volk an sich zu ziehen: aber sie haben nicht gewollt; darum allein gehen sie zu Grunde. Also auch diejenigen, welche thatsächlich nicht gerettet werden, sind Gegenstand zärtlichster und wirksamster Liebe Gottes, welche alles aufbietet, um die Ihrigen zu retten.

4. Diesen Klagen Gottes über die Hartnäckigkeit der Juden gegenüber dem so wirksamen Heilswillen Gottes hat Moses in seinem Canticum: Audite coeli recht energischen Ausdruck gegeben[1]). Der göttliche Heiland faßt dieselben in das rührende und von seinen Thränen über das unglückliche Jerusalem begleitete Wort zu-

1) Deut. 32.

sammen, welches sogar das zarte und schöne Mosaische Bild vom Adler, der seine Jungen lockt und leitet, aufnimmt und es in das noch zärtlichere von der Henne, welche ihre Küchlein unter die Flügel nimmt, umbildet: Jerusalem, Jerusalem, quae occidis prophetas et lapidas eos, qui ad te missi sunt, quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti [1]).

Selbst diejenigen also, welche, nachdem sie die reichlichsten Wohlthaten Gottes erfahren, das größte Verbrechen zu begehen bereit waren, das je die Welt gesehen hat, welche den Gottesmord planten, hat Gott, hat der Gottmensch mit seiner zärtlichsten Liebe gleichsam verfolgt, um sie zu retten. Kann Gott seinen wahrsten und aufrichtigsten Heilswillen auch gegen die Verworfenen noch ausdrücklicher bezeugen?

5. Das Buch der Weisheit beweist den oben citirten Satz, daß Gott nichts von dem hasse, was er geschaffen, sondern alle seine Geschöpfe liebe, an dem Beispiele der verworfenen chananitischen Völker, welche trotz ihrer entsetzlichen Lasterhaftigkeit doch nicht verloren gehen, sondern Buße thun sollten. Ihre Greuel waren so entsetzlich, daß sie sich gar nicht bekehren konnten. Non ignorans, quoniam nequam est natio eorum et naturalis malitia ipsorum et quoniam non poterat mutari cogitatio illorum in perpetuum. Semen enim erat maledictum ab initio [2]). Chanaan war ja von seinem Großvater Noe verflucht, der göttliche Fluch prophezeit, so daß ihre Schlechtigkeit von Gott vorausgesehen und insofern nothwendig war. Und dennoch hat Gott auch sie, weil sie Menschen waren, weil sie sein sind, weil er so gütig ist, gnädig behandelt, wie er bei allen Sündern thut; er hat sie nicht plötzlich vernichtet, sondern nach und nach, zunächst nur leichtere Strafen geschickt, damit sie Zeit zur Buße hätten und sich bekehren könnten [3]). Parcis autem omnibus, quoniam tua sunt Domine, qui amas animas. O quam bonus et suavis est Domine spiritus tuus in omnibus! Ideoque eos qui exerrant, partibus corripis, et de quibus peccant, admones et alloqueris, ut relicta malitia, credant in te Domine. Illos enim antiquos inhabitatores terrae sanctae tuae, quos exhorruisti, quoniam odibilia opera tibi faciebant . . . Sed et his tamquam hominibus pepercisti et misisti ante-

1) Matth. 23, 37. — 2) Weish. 12, 10.
3) Vgl. des Verfassers Commentar zum Buch der Weisheit, S. 295 ff.

cessores exercitus tui vespas, ut illos paullatim exterminarent. . . Partibus judicans dabas locum poenitentiae . . . Iudicans das locum in peccatis poenitentiae. Si enim inimicos servorum tuorum et debitos morti cum tanta cruciasti attentione, dans tempus et locum, per quae possent mutari a malitia; cum quanta diligentia judicasti filios tuos [1]).

Diese Erwägungen und Schlußfolgerungen des heiligen Schriftstellers müssen jede Einschränkung des göttlichen Heilswillens als eine Gotteslästerung, als einen Widerspruch mit dem innersten Wesen Gottes erscheinen lassen; sie erklären nicht blos, sondern beweisen es, daß auch diejenigen, welche verloren gehen, Gegenstand des göttlichen Heilswillens sind, daß auch die verruchtesten Sünder Gegenstand der Barmherzigkeit Gottes bleiben, welche sie zur Buße ruft.

6. Die Klarheit dieser Schriftstellen kann durch zweifelhafte vereinzelte Schrift- oder Väterstellen nicht verdunkelt werden. So wenn der göttliche Heiland von seinem hohenpriesterlichen Gebete die Welt auszuschließen scheint. Ego pro eis rogo: non pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi, quia tui sunt [2]).

Dieser Ausschluß ist jedenfalls kein absoluter; denn derselbe heil. Johannes, welcher uns diese Abschiedsworte des Herrn berichtet, erklärt ja, wie wir gesehen, daß Christus für die Sünden der ganzen Welt, nicht blos für die unsrigen gestorben ist. Der Kreuztod war aber, wie der heil. Paulus im Hebräerbrief erklärt, ein kräftiges Gebet unter Thränen und lautem Rufen. Es kann also nur eine ganz specielle Bitte sein, von welcher er die Welt ausschließt; und das ist, wie der Zusammenhang lehrt, das Gebet für seine geliebten näheren Jünger und diejenigen, welche durch ihr Wort an ihn glauben werden [3]). Aber ganz wird auch da die Welt nicht ausgeschlossen. Denn wenn er für die Seinigen speciell um Liebe und Einheit betet, so geschieht dies, damit aus dieser Einheit „die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast".

Freilich hat das Wort „Welt" in der heiligen Schrift auch eine Bedeutung, in welcher sie nicht mehr Gegenstand des Gebetes Christi sein kann. Die Welt bezeichnet das den Jüngern Christi feindselige Princip; es ist der Theil der Menschheit, welcher sich positiv der Predigt des Evangeliums und seinen Gnaden und Segnungen widersetzt. Eine solche Welt ist nicht Gegenstand des

1) Weish. 11, 27; 12. — 2) Joh. 17, 9. — 3) V. 20.

Gebetes und Heilswillens Gottes. Denn der Heilswille Gottes ist wesentlich bedingt: Er will alle Menschen selig machen, wenn sie selbst wollen. Wo also diese Bedingung nicht erfüllt, sondern geradezu ausgeschlossen ist, da tritt der zweite Wille Gottes, die voluntas consequens, ein, nach welcher nur die Guten das Heil erlangen sollen, die Widerspenstigen aber verdammt werden müssen.

Die Welt also als solche ist schon der Verdammniß anheimgefallen, für sie kann Christus nicht beten. Dabei ist aber nicht ausgeschlossen, daß er die einzelnen Menschen, als Menschen, doch noch mit seiner Gnade ruft, als Menschen und Geschöpfe Gottes selig machen will; denn dies behauptet das Buch der Weisheit selbst von den ruchlosesten Kindern dieser Welt.

7. Noch weniger Schwierigkeit macht die Auslegung, welche der heil. Augustinus von der klassischen Stelle für den allgemeinen Heilswillen gibt. Diese Auslegung hat schon darum wenig Gewicht, weil Augustinus drei verschiedene Deutungen seines Textes des Timotheusbriefes gibt: Gott will, daß alle Menschen selig werden, soll heißen: 1° Alle, die selig werden, können nur durch den Willen Gottes selig werden; 2° Gott will aus allen Klassen der Menschen einige selig machen; 3° Gott bewirkt, daß wir wollen, es möchten alle selig werden.

Um eine dogmatische Schwierigkeit kann es sich nach dem Gesagten nicht handeln, sondern nur um eine Entschuldigung des großen Kirchenlehrers wegen einer offenbaren Verkehrung des Sinnes der klarsten Worte der heiligen Schrift; selbst sein begeisterter Schüler Prosper nennt dieselbe etwas hart (durius).

Den allgemeinen Heilswillen Gottes selbst hat der heil. Augustinus nicht in Abrede gestellt; und hätte er es gethan, so würde er nicht nur mit der allerbestimmtesten Lehre der heiligen Schrift, sondern auch mit der Lehre aller anderen von ihm nicht beeinflußten Väter und älteren christlichen Schriftsteller in Widerspruch stehen. Passaglia führt deren 200 an[1]). Denn es ist ein Grundprincip, dessen Augustin sich gegen die Pelagianer und gegen die Donatisten bedient, daß Christus für alle Menschen gestorben ist. Der heil. Prosper jedenfalls, welcher die einseitigen und schroffen Anschauungen Augustin's manchmal noch mehr zuspitzt, weist mit aller Entrüstung eine solche Verleumdung gegen seinen Lehrer zurück. Er rechnet es zu den calumnias, ineptissimarum quarumdam blasphemiarum prodigiosa mendacia, injusta opprobria, impias

1) De partit. div. volunt. in primam et secundam.

profanasque opiniones, veras blasphemias, commenta eo invecta consilio, ut detestationem Augustini, quem impeterent, obtinerent, wenn man dem heil. Augustinus die Sätze unterschiebt: „Christus habe nicht für das Heil und die Erlösung aller gelitten, Gott wolle, daß nicht alle selig werden, obgleich alle selig werden wollten, Gott wolle nicht das Heil aller, sondern nur einer bestimmten Zahl von Vorherbestimmten [1]).“

Daß jener exegetische Mißgriff doch mit der Ueberzeugung von dem allgemeinen Heilswillen Gottes zusammen bestehen könne, zeigt uns wieder das Beispiel Prospers. Er hat sich mit vielen Zeitgenossen und Anhängern Augustin's jener Exegese angeschlossen, eine vor Augustinus in der Kirche unerhörte Deutung der Paulinischen Stelle gegeben. Daneben behauptet er doch ganz entschieden den allgemeinen Heilswillen und beweist ihn sogar aus den Worten des Apostels: Sincerissime credendum est atque profitendum, Deum velle, ut omnes homines salvi fiant; siquidem Apostolus, cujus est ista sententia, sollicite praecipit, quod in omnibus ecclesiis piissime custoditur, ut Deo pro omnibus supplicetur [2]).

Der Grund, welcher den heil. Augustinus zu jener Vergewaltigung der Worte des Apostels führte, war der Mißbrauch, den die Pelagianer und Semipelagianer mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes trieben. Diese meinten, der Heilswille Gottes erstrecke sich so gleichmäßig auf alle Menschen, daß Jeder nur zu wollen brauche, oder nur anzufangen, um selig zu werden. Von einem besonderen Willen Gottes, der nur diejenigen wirksam zur Seligkeit bestimmt und hinführt, welche thatsächlich gerettet werden, wollten dieselben nichts wissen. Dagegen erklärte der heil. Augustinus mit Recht: Nur diejenigen will Gott wirksam selig haben, welchen er jene besonderen Gnaden gibt, durch welche sie sich zu bekehren, auszuharren und die Seligkeit zu erlangen im Stande sind. Oder: Nur voluntate antecedente, d. h. kraft jenes Willens der Liebe und Barmherzigkeit, der auf Gottes Wesen und sein Verhältniß zu seinen Geschöpfen gründet, will Gott alle Menschen ausnahmslos selig haben und machen; voluntate consequente, welcher von der Weisheit Gottes geleitet ist, aber nur diejenigen, welche wirklich selig werden; d. h. nur diejenigen, welche wirklich

1) Obj. Vincent. c. 1, 2.
2) Respons. ad cap. Gall. ad c. 2.

mit der Gnade mitwirken, welche auch wirksame Gnade empfangen; denn sicher würden alle selig werden, wenn Gott dies auch wirksam und unbedingt wollte.

So versteht der heil. Thomas die Erklärung des heil. Augustin und bringt sie mit der allgemeinen Lehre der Väter in Einklang: Dicendum quod secundum Damascenum verbum Apostoli (1 Tim. 2, 4) intelligitur de voluntate antecedente et non de consequente; sed secundum Augustinum intelligitur de consequente[1]).

III. Damit erledigt sich die so naheliegende Frage: Warum denn doch nicht alle selig werden, wenn doch Gott alle selig machen will, und seinem Willen nichts widerstehen kann.

1. Ganz kurz könnte man darauf antworten, wie auch der heil. Augustinus wiederholt darauf- antwortet: Weil die Menschen selbst nicht wollen[2]).

Von vornherein (voluntate prima, antecedente) will Gott ernstlich und aufrichtig das Heil aller und gibt auch allen die dazu nöthigen Mittel und Gnaden. Diese Mittel verleiht er aber nicht so, daß alle auch durch sie selig werden müssen, sondern so, daß die Wirksamkeit derselben auch von der Wirksamkeit des Menschen abhängt. Der erste Heilswille ist also kein absoluter, sondern ein bedingter: nur diejenigen sollen selig werden, welche die Mittel anwenden und der Gnade keinen Widerstand entgegen setzen. Da nun thatsächlich nicht alle mitwirken, da nicht alle wollen, so werden nicht alle selig: voluntate consequente, kraft des Willens, der die Nichterfüllung der Bedingungen voraussetzt, will nun Gott nicht alle selig machen.

2. Diese Antwort genügt aber offenbar noch nicht: denn Gott könnte auch diejenigen, welche nicht wollen, doch selig machen; thatsächlich macht er manche selig, welche nicht wollen, selbst solche, welche ihr ganzes Leben der Gnade widerstanden haben. Er gibt ihnen nämlich Gnaden, welche sie nicht verdient, deren sie positiv unwürdig sind. Wenn er das Heil aller so wollte, wie er diese zur Seligkeit führt, würden in der That alle gerettet werden.

---

1) 1. dist. 46. q. 1. a. 1. ad 1m. Freilich wird damit wohl die particuläre Prädestination des heil. Augustin gerechtfertigt, nicht aber seine Exegese. Denn der Apostel spricht nicht von einigen, deren Heil Gott voluntate consequente will, sondern gerade von allen.

2) Venit Christus, sed primo salvare, postea judicare: eos judicando in poenam, qui salvari noluerunt. Tract. in Joann. 36. n. 4 und sonst.

Ganz recht. Aber Gott braucht dies nicht; wenn er auch noch so aufrichtig das Heil aller will, so braucht er doch nicht allen so außerordentliche Gnaden zu geben, welche selbst ihren widerspenstigen Willen bezwingen: er beweist seinen aufrichtigen Heilswillen gegen alle hinreichend dadurch, daß er allen die volle Möglichkeit schafft, wenn sie wollen, ihr Heil zu wirken.

So kann man also allerdings den *bösen Willen* des Menschen als Grund seines Verderbens bezeichnen, man kann aber noch weiter zurückgehen und im *göttlichen Rathschlusse* den letzten Grund finden. So erklärt es sich auch, wenn der heil. Augustin die Antwort: „Weil sie nicht wollen," die er selbst wiederholt gegeben, ein anderes Mal[1]) ungenügend findet. Dieselbe mußte ihm aber noch in polemischer Hinsicht besonders mangelhaft erscheinen, weil damit die Pelagianer ihren Irrthum, als wenn vom Willen des Menschen in gleicher Weise sein Heil und sein Verderben abhinge, rechtfertigen, und die Semipelagianer ihre Behauptung, der widerspenstige Wille könne von der Gnade nicht bezwungen werden, beschönigen konnten.

3. Der Wille des Menschen kann aber auch darum nicht als letzter Grund unseres Heiles und dessen Verlustes angeführt werden, als auch die *unmündigen Kinder*, welche eines heilsamen und sündhaften Wollens nicht fähig sind, theils das Heil erlangen, wenn sie mit der Taufe sterben, theils das Heil verlieren, wenn sie nicht zur Taufe gelangen.

4. Letztere scheinen aber eine starke Schwierigkeit gegen den allgemeinen Heilswillen Gottes zu erheben, da bei ihnen der Verlust des Heiles lediglich von Gott abhängt; denn der Naturlauf, welcher ihnen die Taufe unmöglich machte, ist lediglich das Werk Gottes, er hängt nicht von der Verkehrtheit des menschlichen Willens ab.

Manche freilich lösen diese Schwierigkeit sehr bequem dadurch, daß sie es immer auf Schuld der Eltern schreiben, wenn die Kinder nicht zur Gnade der Taufe kommen. Dies widerspricht aber den offenbarsten Thatsachen. Auch die besten Eltern, denen das Wohl ihrer Kinder über Alles geht, können es häufig nicht verhindern, daß die Frucht im Mutterleibe nicht zur Entwickelung kommt, das Kind die Taufe nicht empfangen kann. Mit einer solchen Theorie würde man trostlosen Müttern statt des Trostes nur herzzerreißende Beängstigung bereiten.

---

1) Enchir. 97.

Wir müssen darum das jenseitige Loos der ungetauften Kinder in anderer Weise mit dem Heilswillen Gottes zu vereinigen suchen.

5. Größerer Klarheit halber ist es zweckmäßig, drei Fragen auseinander zu halten: a) Spricht der Apostel, wenn er erklärt, Gott wolle das Heil aller Menschen, auch von den ungetauften Kindern, und allgemeiner, hat die heilige Schrift sie im Auge, wenn sie den Glauben oder die Taufe für nothwendig zum Heile erklärt? b) Will Gott das übernatürliche Heil aller Menschen? c) Will er überhaupt das Heil Aller, sei es natürliches, sei es übernatürliches?

a) Auf die erste Frage kann man nicht unbedingt mit Ja antworten; denn es ist klar, daß der Apostel zunächst nur die Erwachsenen im Auge hat, für welche gebetet werden soll, „damit sie zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen". Dies können aber die unmündigen Kinder nicht; auch hat die Kirche, welche dem Gebote des Apostels immer treu nachgekommen ist, stets ihre Gebete nur auf die Erwachsenen beschränkt, von unmündigen Kindern ist in den Kirchengebeten keine Rede.

Indeß begründet der Apostel den allgemeinen Heilswillen Gottes durch Principien, welche auch die unmündigen, selbst ungeborenen Kinder umfassen: denn auch sie sind Menschen und haben darum den Gottmenschen zum Mittler; Gott ist auch ihr Gott, der sie geschaffen und aus Liebe für sich geschaffen hat. Sogar der heil. Augustinus, der sonst sich so große, wenn auch vergebliche Mühe gibt, durch Einschränkungen, Clauseln und unnatürliche Erklärungsversuche die Stelle den Pelagianern und Semipelagianern zu entreißen, meint, daß der Apostel auch von den unmündigen Kindern, und zwar direct spreche. Denn er fragt: „Sind dieselben nicht Menschen, so daß sie nicht in den Worten alle Menschen einbegriffen sind [1])?"

Die Erkenntniß der Wahrheit, zu der alle durch das Gebet der Kirche kommen sollen, versteht er demgemäß bei den Kindern von der Anschauung Gottes im Jenseits; denn dieselbe Frage kehrt ja auch bei den getauften Kindern wieder. Qui parvuli baptizantur et moriuntur, per illam gratiam ad agnitionem veritatis, quae in regno Dei est certissima, veniunt [2]).

Diese Erklärung ist aber offenbar gesucht, und wie wir dem heil. Augustin nicht im anderen Extrem folgen konnten, wo er den

1) C. Jul. l. 4, 42. — 2) Ep. 23. ad Bonif. n. 10.

allgemeinen Heilswillen aus der Stelle hinwegzudeuten sucht, so auch nicht in diesem gerade entgegengesetzten. Direct spricht der Apostel nur von den Erwachsenen. Daraus folgt aber keineswegs, wie Vasquez behauptet, daß auch der Satz selbst: vult omnes homines salvos fieri nicht auf die Kinder zu beziehen sei; denn die Begründung desselben erweist ihn als einen absolut allgemein gültigen, der auch durch den Zusatz: et ad agnitionem veritatis venire nicht eingeschränkt wird; letzteres kann freilich bei den Kindern nicht zutreffen, aber Menschen sind auch sie, und darum will nach des Apostels Principien Gott auch ihr Heil.

b) Damit ist nun bereits die zweite Frage: Will Gott das übernatürliche Heil aller Menschen? erledigt. Denn der Apostel, wie überhaupt die heilige Schrift, kennt keine andere Seligkeit, als die thatsächlich uns verheißene: die Anschauung Gottes. Der Apostel lehrt also mit klaren Worten, daß Gott das übernatürliche Heil aller Menschen und consequenter Weise auch der nicht zur Taufe kommenden Kinder will. Die Allgemeinheit dieses Heilswillens findet keine Einschränkung, wohl aber eine bestimmtere Erklärung durch die Angabe der Bedingungen, ohne welche das Heil nicht erreicht werden kann. Dieselben liegen entweder in der Natur der Sache, oder sind von Gott positiv bestimmt und festgesetzt worden. So liegt es in der Natur der Sache selbst, daß nur derjenige zur Seligkeit gelangen kann, der, so viel an ihm ist, darnach strebt, der das Sittengesetz, welches allein zum letzten Ziele führen kann, nach Kräften erfüllt, wie umgekehrt derjenige, welcher sich durch Mißachtung des Sittengesetzes von seinem Endziele abwendet, verloren gehen muß.

Die Erreichung der übernatürlichen, ganz unverdienten Glückseligkeit kann Gott aber an noch andere positive Bedingungen knüpfen. Diese Bedingungen sind der Glaube für diejenigen, welche desselben fähig sind, und die Taufe. Daß der Glaube nur für die Erwachsenen gefordert wird, wissen wir definitiv nur aus der Lehre und Praxis der Kirche, welche auch den unmündigen Kindern die Taufe spendet und den so getauften die Seligkeit in Aussicht stellt. Dieselbe Praxis der Kirche läßt uns aber auch keinen Zweifel darüber, daß Kinder, welche ohne Taufe sterben, nicht zur Anschauung Gottes gelangen können. Der Heilswille Gottes ist also so an die Taufe geknüpft, daß ohne irgend eine Form der Taufe (Blut-, Begierde-, Wassertaufe) das Heil nicht erreicht werden kann. Dieser Heilswille bleibt darum selbst doch ein durchaus

allgemeiner und aufrichtiger; denn entweder hängt die Erfüllung der Bedingung bei den unmündigen Kindern von der Freiheit der Eltern ab, oder sie ist ihrer Freiheit entzogen und wird etwa durch physiologische Gesetze unmöglich gemacht. Nun ist aber sicher nicht erforderlich, daß Gott, um die Aufrichtigkeit seines Willens zu erweisen, die Nachlässigkeit der Eltern verhindere, ihnen eine so reichliche Gnade gebe, daß sie sich keiner Schuld in Betreff der Taufmöglichkeit ihrer Kinder zu schulden kommen lassen. Also streitet es auch nicht mit dem Heilswillen Gottes, wenn die Erreichung der Seligkeit von Naturgesetzen abhängig ist. Er braucht keine Wunder zu wirken, um das Heil derjenigen zu ermöglichen, welche er wirklich selig haben will, wie er auch keine Gnadenwunder zu wirken braucht, um die Sünden der Erwachsenen zu verhüten. Sein Heilswille gegen letztere ist darum nicht weniger ernst, wenn er ihnen nicht so wunderbare Gnaden verleiht, daß sie trotz ihres bösen Willens selig werden; also kann er auch einen aufrichtigen Heilswillen haben, ohne daß er zu dessen Realisirung physische Wunder wirkt.

Freilich hätte der Heilswille Gottes nicht eine Naturordnung einsetzen können, welche das Heil auch nur eines einzigen vernünftigen Geschöpfes unmöglich machte, wenn außer dem übernatürlichen Heile nicht noch eine natürliche Seligkeit möglich wäre. Denn es widerstreitet der Weisheit und Güte Gottes, irgend ein Geschöpf ohne Schuld von dessen Seite von der Seligkeit auszuschließen, ihm die Erlangung derselben unmöglich zu machen, sie an Bedingungen zu knüpfen, die nach der einmal festgesetzten Naturordnung auch nur in einem Falle nicht erfüllt werden können.

c) Damit kommen wir zur dritten der oben gestellten Fragen, die wir mit entschiedenem Ja und in Bezug auf die unmündigen Kinder ohne alle Restriction beantworten müssen. Irgend eine Seligkeit, von der Natürlichkeit und Uebernatürlichkeit derselben abgesehen, muß Gott allen Menschen in Aussicht stellen, und also, wenn ihnen die übernatürliche ohne ihre Schuld unerreichbar ist, die natürliche. Da nun bei den unmündigen, vor dem Gebrauche der Vernunft sterbenden Kindern von einer Schuld nicht die Rede sein kann, sie aber die übernatürliche Seligkeit wegen physischer Unmöglichkeit der Taufe nicht erlangen können, so muß der allgemeine Heilswille Gottes in Bezug auf eine natürliche Glückseligkeit derselben ein ganz absoluter sein.

6. Hier müssen wir jedoch den Infralapsariern oder wenigstens

dem heil. Augustinus ein Zugeständniß machen. Der Mensch und also auch die unmündigen Kinder befinden sich thatsächlich nicht im reinen Naturzustand; ihr Zustand ist der status naturae lapsae. Sie stehen nicht einfach als Geschöpfe Gottes ihrem Urheber und letzten Ziele gegenüber, sondern sind aus Schuld des Stammvaters mit einer Makel behaftet; sie befinden sich in einem Zustande der Feindschaft Gottes, und stehen darum zu der natürlichen Glückseligkeit nicht mehr in demselben Verhältnisse, wie ein ganz unschuldiges Geschöpf. Wenn sie darum auch ihre natürliche Bestimmung erreichen, also in einer vollkommenen Erkenntniß Gottes, die sie aus den herrlichsten Werken Gottes schöpfen, und in beseligender Liebe das höchste Gut besitzen: so lange sie nicht von der Erbschuld befreit sind, können sie nicht Gegenstand ungetheilter Liebe Gottes sein: ihre Glückseligkeit ist keine ungetrübte; es liegt, weil sie ihre eigentliche Bestimmung nicht erreicht haben, ein gewisser Druck, ja eine gewisse Verdammniß auf ihnen, welche die natürliche Seligkeit nicht vollkommen werden läßt.

Indeß kann dieses Mißgeschick durch vollkommene Ergebung in den allerheiligsten Willen Gottes gemildert werden, so daß auch sie Gott für ihr Schicksal ewigen Dank sagen können. Indessen kann man ihnen mit dem heil. Thomas auch eine vollkommene natürliche Glückseligkeit zuschreiben, wenn man für sie die Möglichkeit einer Tilgung der Erbschuld offen hält. Die Tilgung der Erbsünde solcher Kinder durch Eingießung der heiligmachenden Gnade ist allerdings mit der Nothwendigkeit der Taufe, wie sie die Kirche in Theorie und Praxis festhält, nicht vereinbar. Aber etwas anders wäre es, wenn der gütige Gott in Anbetracht der oft herzzerreißenden Leiden sterbender Kinder und ihrer qualvollen Todesnoth ihnen die Erbsünde erließe und sie in den Stand unschuldiger Geschöpfe versetzte. Nur so könnten sie einer vollkommenen Glückseligkeit theilhaftig werden; wenn man also mit dieser Ernst machen will, so muß man auch die Tilgung der Erbsünde voraussetzen. Allerdings sagt der heil. Thomas, die Erbsünde sei keine persönliche Sünde, enthalte also keine ungeordnete Hinneigung zur Creatur, welcher die poena sensus entspreche; aber daraus folgt doch nur, daß die mit der Erbsünde behafteten Kinder keine positiven Strafen zu erleiden haben; dagegen die poena damni muß sich einigermaßen bei ihnen bemerklich machen. Ihre hohe Erkenntniß zeigt ihnen doch deutlicher, als wir es einzusehen vermögen, daß die Erbsünde sie vom Himmel ausschließt, sie zu „Kindern des Zornes macht", daß dieselbe wahre Sünde ist

u. s. w. Man muß das Wesen der Erbsünde vollständig verwischen, oder der hohen Einsicht der in ihre Vollendung, d. h. in die vollkommenste Erkenntniß der ewigen Wahrheit eingetretenen Kinder starken Abbruch thun, wenn man ihre Seligkeit im Zustande der Erbsünde eine ungetrübte nennen will. Wir sind aber weit entfernt davon, dieselbe gegenüber so großen Theologen wie einem heil. Thomas trüben zu wollen: dann muß aber der Zustand der Erbschuld bei ihnen aufgehört haben.

§. 423.

Die hinreichende Gnade erstreckt sich so weit, als der allgemeine Heilswille Gottes.

1. Wenn Gott will, daß alle Menschen selig werden, so muß er ihnen auch die dazu nothwendigen Mittel verleihen. Die übernatürliche Seligkeit kann aber ohne die übernatürliche Gnade nicht erreicht werden. Also muß er allen Menschen die hinreichende Gnade verleihen. Diese Gnade muß wahrhaft hinreichend (vere sufficiens) sein, da Gott ja ernst und aufrichtig das Heil aller seiner Geschöpfe will und wollen muß.

Aber nicht blos wegen des Wohles seiner Geschöpfe muß er ihr Heil wollen und sie dazu befähigen: seine eigene Ehre und Heiligkeit verlangt es von ihm. Denn mit absoluter Nothwendigkeit muß er für sich selbst, für seine Verherrlichung alle Wesen, insbesondere die vernünftigen, bestimmen; diese besteht aber in der gegenwärtigen Ordnung in der seligen Anschauung Gottes. Diese macht also nicht nur die Glückseligkeit des Geschöpfes aus, sondern auch das von den Geschöpfen zu erstrebende Ziel. Erstrebt kann dasselbe nur werden durch Erfüllung der Gebote Gottes in der gegenwärtigen Zeit der Prüfung. Nun kann aber der Mensch wegen seiner sittlichen Ohnmacht die Gebote Gottes in ihrer Gesammtheit ohne Gnade nicht beobachten, und wenn die Erfüllung verdienstlich sein soll, wenn sie Werth für die Erreichung der übernatürlichen Glückseligkeit haben soll, ist die gratia elevans für jede einzelne, auch die leichteste Pflichterfüllung absolut erforderlich. Also muß Gott, sozusagen in seinem eigenen Interesse, den Menschen allen ohne Ausnahme die zur Erreichung des letzten Zieles nothwendige Gnade geben.

Darum streitet die Behauptung der Reformatoren und Jansenisten, manche Menschen, oder gar die Gläubigen und Gerechtfertigten könnten nicht alle Gebote erfüllen, mit den allerersten Begriffen von Gottes Heiligkeit, Güte und Weisheit.

2. Von einer Gratuität der Gnade also, welche völlig im Belieben Gottes stünde, kann durchaus nicht die Rede sein; dieselbe bezieht sich vielmehr erstens auf das größere oder geringere Maß der Gnaden. Gott ist vollkommen frei, den einen wirksame Gnaden zu geben, und zwar wem er will, und anderen nur die hinreichenden, vere et realiter suffic. Zweitens wird die Gratuität der Gnade hauptsächlich in Bezug auf unsere Verdienste ausgesagt: wir sind absolut unfähig, wenigstens die erste Gnade zu verdienen; desgleichen können wir uns auch nicht die Fortsetzung des Gnadenbeistandes bis zum Tode im eigentlichen Sinne verdienen. Eine jede Mitwirkung des Menschen zum Empfang der Gnade, oder eines größeren Maßes der Gnade ist übrigens auch hier nicht ausgeschlossen. Aus übermäßiger Barmherzigkeit kann Gott freilich ohne alle Bemühung von Seiten des Menschen, ohne Gebet und sittliches Streben, Gnaden, wirksame, reichliche Gnaden verleihen, er kann sie ihm gleichsam aufdrängen, wenn dieser von ihm fliehen und seine eigenen Wege gehen will; solche Fälle sind im Leben der Heiligen und anderer Büßer nicht selten; aber regelrecht werden doch nur denjenigen reichlichere Gnaden zu Theil, die darum fortgesetzt beten und sich redliche Mühe geben. Aus Mangel an solchem redlichen Streben kann bis zu einem gewissen Grade bisweilen selbst die hinreichende Gnade fehlen, so daß der Mensch in der Versuchung nicht den Sieg davontragen kann. So sagen manche Väter, der heil. Petrus sei zur Zeit der Verleugnung von Gott verlassen worden, habe also nicht die hinreichende Gnade gehabt. Jedenfalls könnte und müßte man dies von einem Menschen sagen, der sich freiwillig in die Versuchung begibt, nicht blos weil er hierin eigentlich der Gnade widerstrebt, welche ihn davor warnt, sondern auch schon aus Mangel an ernster Bemühung zur Erlangung der Gnade.

3. Die hinreichende Gnade nämlich, die Gott jedem Menschen geben muß, braucht nicht proxime sufficiens zu sein, es genügt zum ernsten Heilswillen, daß sie remote sufficiens sei; es ist Sache des Menschen, durch Gebet, Wachsamkeit und redliches Bemühen sie proxime sufficiens zu machen. Zum Gebete, zum redlichen Bemühen in leichteren Dingen, zur Vorbereitung auf die Zeit der Versuchung hat der Mensch immer die gratia proxime sufficiens: wenn er mitwirkt, wird er dann auch in den schwereren Versuchungen gratias proxime sufficientes erhalten, im entgegengesetzten Falle aus Mangel an Gnade wohl unterliegen, aber dieser Mangel ist selbstverschuldet.

4. Die Begründung der hinreichenden Gnade aus dem Heilswillen Gottes ist so allgemein, daß sie für alle Menschen ohne Ausnahme gilt. Vom Heilswillen Gottes ist Niemand in diesem Leben ausgeschlossen; also gibt auch Gott allen ohne Ausnahme, so lange sie in diesem Stadium der Prüfung sich befinden, die zur Erlangung des Heils nothwendige Gnade. Aber die Gewißheit dieses Satzes ist nicht in Bezug auf alle Menschen die gleiche. Sicherer ist, daß die Gerechten die hinreichende Gnade haben, als dies von den Sündern oder gar den Verstockten gesagt werden kann. Wir wollen darum mehrere Thesen darüber aufstellen.

§. 424.

Alle Gerechten haben die hinreichende Gnade, um die Gebote Gottes zu beobachten.

1. Daß insbesondere die Gerechtfertigten die zur Erfüllung der Gebote nothwendigen Gnaden haben, und wenigstens ihnen keine Gebote Gottes unerfüllbar sind, ist nicht blos philosophische und theologische Schlußfolgerung, sondern förmlicher Glaubenssatz. Denn das Concil von Trient definirt: Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, anathema sit[1]).

Die nähere Erklärung und Begründung enthält das 11. Kap. derselben Session: Nemo autem, quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet: nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei praecepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis. Cujus mandata gravia non sunt, cujus jugum suave est et onus leve. Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt; qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant sermones ejus, quod utique cum auxilio Dei praestare possunt . . . Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur.

Schon vorher hatte das zweite Concil von Orange definirt: Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia, omnes baptizati, Christo auxiliante et

1) Sess. 6. can. 18.

cooperante, quae ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere [1]).

Als trotz so klarer Entscheidungen der Kirche dennoch Jansenius den Satz aufzustellen wagte: Aliqua Dei praecepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum praesentes, quas habent vires, sunt impossibilia: deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant, konnte und mußte derselbe vom Apostolischen Stuhle als förmliche Häresie bezeichnet werden.

2. Nur unter der irrigen Voraussetzung der Reformatoren, daß durch die Sünde Adams der Mensch seinem Wesen nach sündhaft geworden und folglich auch nicht durch die Rechtfertigung wieder hergestellt werden könne, sondern nur äußerlich für gerecht erklärt werde, mit Rücksicht auf die Gerechtigkeit Christi, oder unter der Annahme Calvin's, daß die Nichtprädestinirten überhaupt keine Rechtfertigung erlangen könnten, läßt sich mit einigem Scheine von Berechtigung behaupten, die Gerechtfertigten könnten die Gebote Gottes nicht halten. Denn es ist zuzugestehen, daß ein solcher ganz verkehrter, ohnmächtiger, ganz unfreier, verworfener Mensch auch nicht das leichteste Gebot Gottes erfüllen, daß auch eine allmächtige Gnade ihn nicht dazu befähigen kann. Da aber diese Voraussetzungen der Vernunft und dem Glauben widersprechen, so sind auch ihre Consequenzen unhaltbar.

Umgekehrt, wenn wir durch die Rechtfertigung innerlich geheiligt und gekräftigt werden, weil die Rechtfertigungsgnade uns zu Kindern und Freunden Gottes macht, dann sind wir nicht außer Stande, etwas Gutes zu thun und die Gebote Gottes zu erfüllen; dann versagt uns unser liebender Vater die Gnade nicht, welche wir zur Erfüllung seiner Gebote nöthig haben, jedenfalls dann nicht, wenn wir uns redlich darum bemühen.

3. Der Gnadenstand ist ja ein Zustand vollkommenster Vereinigung der Seele mit Gott, es ist ein Zustand innigster und zärtlichster Liebe von beiden Seiten. Die heilige Schrift bedient sich der zartesten Bilder, um die zärtliche und innige Liebe, welche Gott gegen die begnadigte Seele trägt, zu veranschaulichen: er liebt uns, wie ein Vater seinen Sohn, ja mehr als eine Mutter das Kind ihres Schooßes, die begnadigte Seele ist seine Braut, die er von Ewigkeit geliebt und in Erbarmung an sich gezogen, die er mit sich in Treue und Liebe vermählt hat. Diejenigen, welche den Willen seines Vaters

1) Can. 25.

thun, sagt Christus, sind ihm Bruder und Schwester und Mutter. Durch die Gnade ist die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen durch den heiligen Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater. So sehr hat Gott die Welt und einen Jeden von uns geliebt, daß er seinen Eingeborenen für uns hingab, und ihn den schmerzlichsten Tod sterben ließ, um uns die zum Heile nothwendigen Gnaden zu verdienen.

Und eine so innige, zärtliche und thatkräftige Liebe sollte den Ihrigen die zum Heile nothwendigen Gnaden versagen? Sie sollte dieselben in der größten Noth verlassen, in der sie ohne alle Schuld, ja trotz ihres Gebetes und redlichen Strebens, in Gefahr stehen, durch Uebertretung der Gebote Gottes ewig verloren gehen zu können?

4. Dies wird durch zahlreiche Stellen der heiligen Schrift direct ausgeschlossen. Quis enim permansit in mandatis ejus et derelictus est? . . . Protector est omnibus exquirentibus se in veritate [1]). Nicht blos in allen Nöthen des Körpers, sondern noch viel mehr in den viel verhängnißvolleren der Seele ist Gott allen, die ihn lieben, ihn fürchten, ihm dienen, ein starker Helfer, Beschützer: Dies ist ja ein Grundgedanke der Gebete des Psalmisten.

Die Gebote Gottes sind den Gerechten nicht nur nicht unerfüllbar, sondern, freilich nur mit der Gnade Gottes, sogar leicht. Des Herrn Joch ist sanft und seine Bürde leicht. „Seine Gebote sind nicht schwer [2])." Jedenfalls wird uns Gott niemals in so schwere Versuchung kommen lassen, daß wir sie nicht überwinden können, er wird sie uns durch seine Gnade sogar verdienstvoll machen: Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis: sed faciet etiam cum tentatione proventum [3]).

5. Der oben citirte Ausspruch des Siraciden wird von den heiligen Vätern, vom Concil von Trient bestimmter so formulirt: Deus sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur [4]). Und wieder: In Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere [5]).

6. Diese und alle vorher citirten Aussprüche gehen nicht blos auf die Prädestinirten, sondern auf alle Gerechtfertigten, sie

---

1) Eccli. 2, 12 f. — 2) 1 Joh. 5, 3. — 3) 1 Kor. 10, 13.
4) Cap. 11. Dasselbe wiederholt das Conc. Vatic. Sess. 3. c. 3.
5) Cap. 13.

beziehen sich nicht blos auf den Beistand der heiligmachenden Gnade, welchen sie kraft der Rechtfertigung besitzen, sondern auch und vorzüglich auf die actuale Gnade; denn die Hilfe, der Schutz, den Gott den Gerechten angedeihen läßt, ist nicht ein Zustand wie die heiligmachende Gnade, sondern gerade die actuale Gnade, welche zu unserem sittlichen Handeln, zur Erfüllung der Gebote Gottes gegeben wird; es ist die Rede von Liebeserweisen, welche wegen der zuständlichen Liebe gegeben werden. Das Concil von Trient nennt sie ja ausdrücklich ein auxilium, welches unser Wollen wirkt: operatur velle et perficere. Der in jenem Satz des Concils von Trient niedergelegte Gedanke ist besonders nachdrücklich schon vom heil. Augustin ausgesprochen worden. Bei ihm tritt aber, wie bekannt, gerade die actuale Gnade gegenüber der habitualen ganz und gar in den Vordergrund. Er sagt: Te jam justum ex fide viventem negliget, deseret, dimittet? Immo vero et hic fovet, et hic necessaria subministrat et noxia resecat . . . Ille portat, qui te fecit: ab artificis tui manu noli cadere: si cecideris a manu artificis, frangeris. Ut autem permaneas in manu artificis, bona voluntas facit . . . Nusquam tibi deest: tu illi noli deesse, tu tibi noli deesse[1]). Gerade die Gerechtfertigten hegt und pflegt er durch seinen Beistand. Sind ja doch gerade sie ganz und gar das Werk seiner Hände; wenn er sie auch nur einen Augenblick aus seiner Hand entläßt, fallen sie und gehen zu Grunde; wenn sie sich dagegen redliche Mühe geben, wenn sie selbst für ihr Heil besorgt sind, fehlt ihnen nie die schützende Hand Gottes.

7. Aber nicht blos die Liebe Gottes gegen seine Geschöpfe, gegen seine Kinder verlangt, daß er ihnen die zur Erfüllung der Gebote und zu der Erreichung ihres Heiles nothwendigen Gnaden verleiht, sondern der Mangel an Gnaden würde geradezu gegen die Heiligkeit, Weisheit und Gerechtigkeit Gottes verstoßen[2]).

Er würde sich selbst widersprechen, wenn er die Erfüllung der Gebote von denen verlangte, die, trotz des besten Willens, sie zu beobachten nicht im Stande sind.

Das sittliche Bewußtsein sagt jedem Menschen, daß ein Gebot denen nicht auferlegt werden kann, welches sie zu beobachten außer

1) In Ps. 39, n. 27.

2) So auch der heil. Prosper. Qui dicit, quod quibusdam vocatis et pie justeque viventibus obedientia subtrahatur, ut obedire desistant, male opinatur de Dei bonitate, atque justitia. Super c. 12. Gall.

Stande sind. Es ist eine schreiende Ungerechtigkeit, Jemanden eines Vergehens zu zeihen wegen einer Handlung, welche er nicht vermeiden konnte.

8. Das erklärt auch der heil. Augustinus mit aller Bestimmtheit und beruft sich auf die Ueberzeugung aller Menschen. Neminem vituperatione suppliciove dignum, qui id velit, quod justitia velle non prohibet, aut id non faciat, quod facere non potest. Nonne ista cantant et in montibus pastores et in theatris poetae et indocti in circulis et docti in bibliothecis et magistri in scholis et antistites in locis sacris et in orbe terrarum genus humanum[1])? Und wiederum: Homo gratia juvatur, ne sine causa voluntati ejus jubeatur[2]). Sine suo fructu prorsus admoneretur praecepto liberum arbitrium, nisi prius acciperet aliquid dilectionis, ut addi sibi quaereret, unde quod jubebatur, impleret[3]). Darum weist er entschieden die Anmaßung der Pelagianer zurück, welche meinten, sie hätten erst die Entdeckung gemacht, daß Gott Unmögliches nicht befehlen könne[4]).

Daraus kann man entnehmen, wie der (54.) Satz des Bajus: Definitiva haec sententia: Deum homini nihil impossibile praecepisse, falso tribuitur Augustino, cum Pelagii sit aller Wahrheit Hohn spricht, und darum mit vollem Rechte von der Kirche verurtheilt wurde. Als trotzdem die Synode von Pistoja die unsittliche, gotteslästerliche Behauptung aufstellte, Gott könne dem Menschen etwas Unmögliches befehlen und dafür bestrafen, wurde diese propositio (19.) als falsa, scandalosa, impia, in Bajo damnata von Pius VI. verurtheilt.

9. Die Ausflucht des Jansenius, diese Unmöglichkeit, die Gebote Gottes zu beobachten, sei vom Menschen selbst verschuldet, insofern sie durch den Stammvater herbeigeführt worden sei, ist ganz hinfällig, da es sich nicht um einen Zustand der Schuld, der allerdings von den Stammvätern auf die Nachkommen übergehen könne, handelt, sondern um persönliche actuelle Sünden, welche die Freiheit und die Fähigkeit voraussetzen, zwischen Beobachtung und Nichtbeobachtung zu wählen, die Möglichkeit, das gebotene Werk zu verrichten, das verbotene zu unterlassen. Wegen der Sünde des

1) De duabus animabus c. 11. — 2) De grat. et lib. arbr. n. 9.
3) De nat. et gr. n. 18.
4) Magnum aliquid Pelagiani se scire putant, quando dicunt: Non juberet Deus, quod sciret non posse ab homine fieri; quis hoc nesciat?

Stammvaters kann uns nicht eine unvermeidliche Uebertretung als persönliche Sünde angerechnet werden. Wegen einer vorausgehenden eigenen Schuld kann uns wohl eine daraus folgende vorausgesehene schlimme Folge als Sünde angerechnet werden, nicht aber die Folge einer fremden Schuld. Mit der richtigen Auffassung des Urstandes, der Erbsünde und ihrer Folgen, worüber die Reformatoren und Jansenisten in so schwere Irrthümer verfielen, ist überhaupt diese verkehrte Behauptung über die Wirksamkeit der Gnade gerichtet.

§. 425.

Gott gibt allen Menschen ohne Ausnahme die hinreichende Gnade.

1. Dieser Satz ist in dieser Allgemeinheit zwar nicht formeller Glaubenssatz, wie der vorhergehende, er läßt sich aber theologisch durch triftige Gründe, die zum Theil ganz dieselben sind, auf welche der vorige sich stützt, beweisen.

Man muß, wie schon oben bemerkt, verschiedene Kategorien von Menschen unterscheiden, für welche die *Gewißheit* von der hinreichenden Gnade nicht überall die gleiche ist. 1° Daß die Gerechtfertigten, wenn sie sich bemühen, die nöthige Gnade haben, ist, wie wir sahen, *Glaubenssatz*. 2° Es ist auch *kirchliche Lehre*, daß die Gläubigen, welche in schwere Sünden gefallen sind, wieder durch Buße zum Heile gelangen können. 3° Es ist theologisch *gewiß*, daß auch die Ungläubigen die nächst oder entfernt hinreichende Gnade bekommen. 4° Es ist eine theologische, gut begründete *Meinung*, daß selbst die verstocktesten Sünder nicht einer mehr oder weniger hinreichenden Gnade Gottes entbehren.

Zunächst können wir unsere These in ihrer Allgemeinheit betrachten, ohne auf die speciellen Klassen einzugehen, und dann sind die Beweise dafür zum Theil bereits oben (§. 423) gegeben, theils hängen sie mit denen für die vorige These (§. 424) beigebrachten auf's innigste zusammen.

2. Der Beweis freilich, der aus der speciellen zärtlichen Liebe Gottes gegen die Gerechten entnommen wird, kann hier nicht zu voller Geltung kommen; aber doch sind alle Menschen, auch die Nichtgerechtfertigten, *Geschöpfe* und *Kinder* Gottes, die er liebt und zu seinem und ihrem Ziele, der Glückseligkeit, führen muß, deren Heil er nach den feierlichsten Erklärungen in seiner Offen-

barung ernstlich will. Mit einer solchen Liebe und einem solchen Heilswillen ist aber die Vorenthaltung der dazu durchaus nothwendigen Gnade nicht vereinbar. So wenigstens erklärt der heil. Thomas mit aller Bestimmtheit: Deus vult omnes homines salvos fieri, et ideo gratia nulli deest, sed omnibus, quantum in se est, se communicat [1]).

3. Dagegen gilt der andere Beweis, der aus der Ungereimtheit, sich ergibt, daß Gott etwas Unmögliches befehle, nicht blos für die Gerechten, sondern ganz ungeschmälert für alle Menschen. Es widerstreitet der Gerechtigkeit, Weisheit und Güte Gottes nicht blos, wenn er den Gerechten Unmögliches gebietet, sondern er kann überhaupt gegen keinen Menschen so unvernünftig, ungerecht und grausam verfahren, mit Ausnahme der Fälle freilich, wo der Mensch diese Unmöglichkeit selbst herbeigeführt hat. Aber selbst dann entzieht Gott dem Menschen nicht alle Gnaden, wie wir noch deutlicher sehen werden.

4. Jedenfalls kommt dann der Grundsatz, den die heiligen Väter so oft wiederholen, zur Geltung, daß kein Mensch aus Schuld Gottes, wegen Mangel an Gnade, sondern nur weil er nicht will, zu Grunde geht. Diesen Gedanken hat der heil. Thomas sehr anschaulich ausgedrückt, wenn er sagt: Cor humanum ex sese ad inferiora tendens sursum elevari nisi tractum non potest. Si vero non elevatur, non est defectus ex parte trahentis, sed est propter impedimentum ejus, qui non trahitur. Deus enim omnibus ad trahendum manum porrigit, quantum est in se: et quod plus est, non solum attrahit manum recipientis, sed etiam aversos ad se attrahit . . . Ex quo ergo Deus paratus est omnibus dare gratiam et ad se attrahere, non imputatur ei, si aliquis non accipiat, sed ei, qui non accipit [2]).

Anderswo führt er aus, daß die Gnade wie die Sonne ihre Strahlen nach allen Richtungen sendet, um alle zu erleuchten. Es ist nicht Schuld der Sonne, sondern desjenigen, der seine Augen vor ihr verschließt, wenn er nicht von ihr erleuchtet wird [3]).

---

1) Lect. 3. in Hebr. 12. — 2) Lect. 5 in Joann. 6.

3) Deus quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare; omnes enim homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire (1 Tim. 2, 4). Sed illi soli gratia privantur, qui in se ipsis gratiae impedimentum praestant; sicut sole mundum illuminante in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur; licet videre non possit, nisi lumine solis praeveniatur. C. gent. l. 3. c. 159.

5. Dies ist aber kein bloßes Bild, sondern damit hat der heil. Thomas nur den erhabenen Gedanken des heil. Johannes von der Erleuchtung der ganzen Welt durch den Logos[1]) erläutert und speciell auf die Gnade angewandt. Daß diese Erleuchtung aller Menschen, die in diese Welt kommen, nicht allein von dem natürlichen Lichte der Vernunft, auch nicht blos von der Lehre Jesu Christi, sondern auch von der inneren übernatürlichen Gnade Christi verstanden werden muß, erklärt mit anderen Vätern der heil. Augustinus, auf den sich die Gegner für die gegentheilige Ansicht berufen, indem er gerade die Wärme dieser Gnadensonne hervorhebt und sie allen ohne Ausnahme zu Theil werden läßt: Cum autem Verbum etiam caro factum est et habitavit in nobis, non permisit ullum mortalium excusare se de umbra mortis, et ipsam enim penetravit Verbi calor[2]).

Orosius, ein Schüler des heil. Augustinus, hat die Allgemeinheit der Gnade mit den hellsten Farben geschildert, wenn er sagt: Mea semper haec est fidelis atque indubitata sententia, Deum adjutorium suum non solum in corpore suo, quod est ecclesia, cui specialia ob credentium fidem gratiae suae dona largitur, verum etiam universis in hoc mundo gentibus propter longanimem suam aeternamque clementiam subministrare, non ut tu (Pelagius) asseris cum discipulo tuo Coelestio . . . in solo naturali bono et libero arbitrio generaliter universis unam gratiam contributam: sed speciatim quotidie per tempora, per dies, per momenta, per atoma et cunctis et singulis ministrare[3]).

Der Verfasser der Schrift: De vocatione omnium gentium hat die Allgemeinheit der Gnade gerade zum besonderen Gegenstande seines Werkes gemacht. Dasselbe soll allerdings zwischen den Semipelagianern, welche die natürliche possibilitas zum Guten allen Menschen ohne Ausnahme zuschrieben, und dem heil. Augustinus, nach welchem communis est omnibus natura, non gratia vermitteln; aber diese Vermittelung besteht nicht darin, daß er die Austheilung der Gnade auf die Auserwählten einschränkt, sondern er erklärt, wie es komme, daß der allgemeine Heilswille und die allgemeine Berufung zur Gnade doch nur an Wenigen sich erfüllt.

1) Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Et lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt. Joh. 1, 9. 5.

2) In Ps. 18, 1, n. 7.

3) Apol. de lib. arbr. 19.

6. Uebrigens versteht auch der heil. Augustinus jene Einschränkung nicht von aller Gnade, sondern von der speciellen Gnade, welche den Christen, den auserlesenen Schafen seiner Heerde, zu Theil wird; denn er fügt hinzu: Qua facti sumus populus ejus et oves pascuae ejus[1]).

Ueberhaupt bezeichnet beim heil. Augustinus das Fehlen der hinreichenden Gnade sehr häufig blos das Fehlen der gratia adulta, der unmittelbar hinreichenden, der wirksamen, unbesiegbaren Gnade. Daß diese letztere nicht sofort immer gegeben wird, daran ist nicht Gott, sondern der Mensch schuld, der die gratia initialis, gratia orationis nicht gebrauchen wollte[2]).

Damit bekennt sich der heil. Augustinus zu jenem berühmten, jedem christlichen Gemüthe sympathischen und darum von den Vätern, Scholastikern und allen christlichen Lehrern und Predigern mehr oder weniger deutlich ausgesprochenen Satze: Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam. Derselbe spricht aber die Allgemeinheit der Gnade so emphatisch aus, daß er, wenn er nicht erklärt wird[3]), leicht in semipelagianischem Sinne mißverstanden werden könnte. Ebenso gibt der heil. Augustinus der allgemein christlichen, auch schon von anderen Vätern ausgesprochenen Anschauung, daß der Mensch, so lange er in diesem Leben der Prüfung sich befindet, nach zwei Seiten hingezogen wird, daß er nicht weniger von Gott, der ihn für sich haben will, hingezogen wird, als ihn der Teufel zu sich ziehen will. Gott redet immer zu eines Jeden Herzen; nur wenn er nicht hören *will*, kann der Teufel ihn verleiten[4]).

Ja es gibt keine noch so verworfene Seele, welche nicht in ihrem Innern die Stimme Gottes vernähme, welche sie zum Heile führen will; nullam esse animam quamvis perversam, quae tamen ullo modo ratiocinari potest, in cujus conscientia non loquatur Deus[5]).

---

1) Serm. 11. n. 4.

2) Praecepto facere commonemur, quod conantes et nostris viribus non valentes, adjutorium divinum precemur. De nat. et grat. c. 15. Vgl. *Faure*, Annot. ad Enchir. S. Aug. n. 81 sqq.

3) S. oben S. 256 f.

4) Si satanas loqueretur et taceret Deus, haberes unde te excusares; modo aures tuae positae sunt inter monentem Deum et suggerentem serpentem. Quare huc flectuntur, hinc avertuntur? Non cessat satanas suadere malum, sed nec Deus cessat admonere bonum; satanas autem non cogit invitum: in tua potestate est consentire aut non consentire. In Ps. 91. n. 3.

5) De Serm. Dom. in monte l. 2. c. 9. n. 32.

7. Daraus ist ersichtlich, mit welchem Rechte sich der Jansenismus für seine Einschränkung der Gnadenaustheilung auf den heil. Augustinus beruft. Es mag zugegeben werden, daß der Heilige in seinen Predigten und paränetischen Schriften bestimmter die Allgemeinheit der hinreichenden Gnade betont und ihre Nichtwirksamkeit der Schuld des Menschen zugeschrieben hat, als in seinen polemischen Schriften. Dort kommt die einfache christliche Auffassung mehr zur Geltung, und der Lehrer des christlichen Volkes macht sich ja selbst unmöglich und überflüssig, wenn er diese Anschauung seinen Ermahnungen nicht zu Grunde legt.

In seiner Polemik mit den Pelagianern und Semipelagianern suchte der heilige Lehrer allerdings die Wirksamkeit der Gnade auf Kosten des freien Willens zu erheben; er befürchtete, die Allgemeinheit der Gnade könnte nur auf Kosten der Wirksamkeit und Nothwendigkeit derselben behauptet werden. Jene Allgemeinheit der Gnade dagegen, welche der Natur des Menschen, der Kraft des Willens nicht zu viel beimißt, sondern das Heil ganz und gar von der Gnade abhängig macht, wird vom heil. Augustinus zugegeben, ja, wie wir gesehen haben, ausdrücklich und mit Nachdruck behauptet.

§. 426.

Auch die Sünder haben die hinreichende Gnade.

Gehen wir nun zu den *Sündern* über, und untersuchen wir, ob auch sie die nothwendige Gnade zunächst zur Bekehrung haben.

I. Für sie muß allerdings die Frage eigens behandelt werden, da die von uns im Vorigen dargelegten Gründe für die Allgemeinheit der Gnade auf sie zunächst keine Anwendung finden.

1. Was nun zunächst die Sünder, welche *innerhalb der Kirche* sich befinden, welche den Glauben besitzen und die Taufe empfangen haben, betrifft, so erklärt das IV. *Laterancon cilium* c. Firmiter: Si post susceptionem baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram potest semper poenitentiam reparari. Und das Concil von *Trient*: Quoniam Deus dives in misericordia cognovit figmentum nostrum, illis etiam vitae remedium contulit, qui se postea in peccati servitutem et daemonis potestatem tradidissent, sacramentum videlicet poenitentiae[1]).

Die beiden Concilien sprechen allerdings zunächst nur von einem Mittel der *Wiederherstellung*, nämlich von der Buße, speciell

1) Sess. 14, cap. 1.

vom Sakramente der Buße; aber gerade die Buße ist ja ein großes Gnadenmittel, das also Allen bereit ist. Es gehört freilich Gnade dazu, um es zu gebrauchen oder auch nur gebrauchen zu wollen; aber gerade darum muß Gott allen diese zuvorkommende Gnade bereit halten, wenn er wirklich allen das Gnadenmittel bereit gestellt hat. In der That, was würde dies zweite Brett nach dem Schiffbruch, secunda post naufragium tabula, wie das Concil von Trient[1]) mit den heiligen Vätern die Buße nennt, dem schiffbrüchigen Sünder nützen, wenn ihm Gott nicht auch die aus sich ohnmächtige Hand kräftigte, es zu erfassen?

2. Dies können wir freilich nicht unmittelbar aus dem allgemeinen Heilswillen Gottes, aus seiner allumfassenden Liebe, auch nicht aus seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit zwingend beweisen. Denn die Liebe Gottes verlangt zwar, daß er seinen Geschöpfen, seinen Kindern das Heil durch die Gnade ermögliche; wenn dieselben aber die Gnade nicht nur vernachlässigt, sondern mißbraucht, ihr widerstanden haben, wenn sie den kehren Gnadenstand freventlich abgeworfen und sich vorsätzlich zu Feinden Gottes gemacht haben: dann kann ihnen Gott, absolut gesprochen, alle weiteren Gnaden versagen. Und obgleich sie nicht im Stande sind, sich zu bekehren ohne Gnade, kann doch und muß Gott dies von ihnen verlangen gerade wegen seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit. Die Unmöglichkeit, dieses Gebot Gottes zu erfüllen, haben sie selbst verschuldet; dieselbe kann sie also nicht entschuldigen.

Aber die Offenbarung gibt uns Aufschluß auch über die freien Rathschlüsse Gottes. Seine Güte und Weisheit hat den schwachen Menschen nicht wie den Engeln eine blos einmalige Prüfung beschieden, sondern sein ganzes Leben bis zum letzten Lebenshauche soll stadium viae sein. An die Sünder ergehen darum in der heiligen Schrift des A. und N. T. die dringendsten, liebevollsten Aufforderungen, sich zu bekehren, mit den feierlichsten Erklärungen von Seite Gottes, ihre Sünden ganz und gar tilgen zu wollen, ihrer nicht mehr zu gedenken, sie hinter seinen Rücken zu werfen. Da nun aber die Bekehrung ohne Gnade unmöglich ist, so ist mit jenen Ermahnungen und Verheißungen zugleich die Verleihung der hinreichenden Gnade auf das feierlichste garantirt.

3. Es wäre ja auch die seelsorgerliche Thätigkeit der Kirche zum großen Theil zweck- und sinnlos, wenn man nicht für die

1) Sess. 6, cap. 14.

Sünder die Gnade der Bekehrung voraussetzen dürfte. Denn da die Sünde und wiederholte Sünde die Regel unter den Gläubigen ist, Bewahrung der Taufunschuld aber ein seltener Ausnahmefall, so geht die heiligende Thätigkeit der Kirche in hervorragender Weise auf die Sünder und ihre Bekehrung. Sie sucht dabei freilich zunächst auf den Willen der Sünder einzuwirken, der vor allem ihrer Predigt zugänglich ist; aber dies immer unter der stillschweigenden Voraussetzung oder ausdrücklichen Erklärung, daß es nur am guten Willen liege, sich zu bekehren, weil die Gnade immer bereit sei.

II. Der heil. Thomas führt auch einige schöne Vernunftgründe an[1]), welche freilich nicht die Nothwendigkeit oder auch nur die Thatsächlichkeit der Bußgnade darthun, aber doch zeigen, wie angemessen, d. h. der göttlichen Weisheit, Macht und Güte entsprechend es ist, wenn er die Sünder, welche sich der Gnade unwürdig gemacht haben, doch wieder aufrichtet.

1. Agens quod non requirit dispositionem in subjecto, potest suum effectum imprimere in subjectum qualitercumque dispositum; et propter hoc Deus, qui in agendo non requirit subjectum dispositum, potest absque dispositione subjecti formam naturalem inducere, utpote dum caecum illuminat et mortuum vivificat, et sic de similibus. Sed sicut non requirit dispositionem naturalem in subjecto corporeo, ita non requirit meritum in voluntate ad gratiam conferendam, quia sine merito datur. Ergo gratiam gratum facientem, per quam peccata tolluntur, Deus alicui conferre potest, etiam postquam a gratia cecidit per peccatum.

Hier spricht der heilige Lehrer allerdings zunächst von der habitualen Gnade, mit welcher die sündhafte Disposition in grellem Gegensatze steht; aber derselbe Gegensatz besteht auch zwischen dem sündhaften Willen und der actualen Gnade: Gott kann auch den widerstrebenden Willen durch seine Gnade besiegen; er braucht kein vorausgehendes Verdienst, ja es zeigt sich seine Größe und Barmherzigkeit besonders, wenn er trotz des Mißverdienstes und einer der Gnade widrigen Stimmung dieselbe verleiht.

2. Speciell von der actualen Gnade ist folgender Grund zu verstehen: In operibus Dei non est aliquid frustra, sicut nec in operibus naturae; hoc enim et natura habet a Deo. Frustra autem aliquid moveretur, nisi posset pervenire ad finem motus.

1) C. gent. l. 3. c. 156.

Necessarium est ergo quod id quod natum est moveri ad aliquem finem sit possibile venire in illum finem. Sed homo postquam in peccatum cecidit, quamdiu status hujus vitae durat, remanet in eo aptitudo ut moveatur ad bonum; cujus signa sunt desiderium de bono et dolor de malo, quae adhuc in homine remanent post peccatum. Est igitur possibile, hominem post peccatum iterum redire ad bonum, quod gratia in homine operatur.

Dieses Argument kann man nur recht verstehen, wenn man die entsprechende Lehre des heil. Thomas über die Unbußfertigkeit der Teufel vor Augen hat.

Der reine Geist hat ein so unveränderliches Erkennen und festes Wollen, daß, wenn er sich einmal für eine Sünde entschieden, gegen Gott sich entschieden hat, er nicht mehr umkehren kann: die Verstockung ist ihm natürlich und nothwendig. Umgekehrt hat der Mensch ein fortschreitendes Erkennen und wandelbares Wollen; kein einziger Willensentschluß ist bei ihm unwiderruflich; er wird im Bösen nicht befestigt, wenn er auch noch so viele Sünden begeht; erst mit dem Ablaufe der Prüfungszeit tritt auch für ihn die Verstockung ein. Nun behandelt aber die Vorsehung ihre Geschöpfe nach deren Naturanlagen; die Gnade schmiegt sich an die Natur an; sie gibt also dem auf Bekehrungsfähigkeit angelegten Menschen die Gnade der Bekehrung.

3. In demselben Sinne ist es zu verstehen, wenn der heilige Lehrer selbst aus der Möglichkeit der Sinnesänderung die Gnade zur Bekehrung erschließt [1]).

III. Wenn darnach Gott auch den großen Sündern, welche sich zu Feinden Gottes gemacht haben, die Gnade der Bekehrung nicht versagt, sondern sie sogar allen bereitwilligst anbietet, wie dies die eindringlichen Ermahnungen zur Bekehrung, insbesondere die so trostvollen Parabeln vom verlorenen Schafe, vom verlorenen Sohne

---

1) Nulla potentia passiva invenitur in rerum natura, quae non possit reduci in actum per aliquam potentiam activam naturalem. Multo igitur minus est aliqua potentia in anima humana, quae non sit reducibilis in actum per potentiam activam divinam. Manet autem in anima humana etiam post peccatum potentia ad bonum, quia per peccatum non tolluntur potentiae naturales, quibus anima ordinatur ad suum bonum. Potest igitur per divinam potentiam reparari in bono, et sic auxilio gratiae homo potest consequi remissionem peccatorum.

recht deutlich bekunden, so soll doch damit nicht gesagt sein, daß die Sünden die Gnade nicht vermindern.

1. Eine Verminderung kann schon durch läßliche Sünden, durch Untreue im Kleinen, selbst durch Vernachlässigung von göttlichen Einsprechungen, durch Mißachtung der evangelischen Räthe, wenn Jemand einen göttlichen Beruf dazu fühlt, herbeigeführt werden.

Gar viel hängt von unserer Treue, unserer Bemühung um die Gnade ab; die heilige Schrift und die Kirche lassen die Gnadenspendung so sehr von unserem guten Willen abhängen, daß die Semipelagianer zu der irrigen Ansicht kommen konnten, unsere natürliche Willenskraft erlange uns die Gnade.

2. Aber auch ihr heftiger Gegner, der heil. Augustinus, betont die Nothwendigkeit unserer Anstrengung nicht minder stark als sie; nur daß er nicht Bemühungen des natürlichen, sondern des von der Gnade schon vorbereiteten und getragenen Willens versteht. Er gebraucht, um dies zu erläutern, ein drastisches Bild, das sich so ziemlich mit unserem Sprichwort: „Die gebratenen Tauben fliegen einem nicht von selbst in's Maul," deckt[1]).

Ferner erklärt er noch nachdrücklicher: Quia, ut Deus velit dare, debes et tu ad accipiendum voluntatem accommodare. Quomodo vis accipere gratiam divinae bonitatis, qui sinum non aperis voluntatis[2]).

3. Dies ist wieder nur eine nähere Erklärung des biblischen Aperi os tuum et implebo illud. Wir müssen zum mindesten die Gnade annehmen, dürfen ihr kein Hinderniß entgegenstellen, ihr nicht widerstehen, sonst empfangen wir sie entweder gar nicht, oder nicht in dem Grade, in der Weise, wie sie uns von Gott zugedacht war. Damit kann durch eine einzige Untreue eine ganze Kette von Gnaden, welche Gott an die Erfüllung eines Gebotes oder auch nur eines Rathes geknüpft hat, abgeschnitten und die Wirkung des Heils wenigstens sehr erschwert werden.

IV. Dies gilt vorzugsweise von der Gnade des Berufes.

1. Wenn Jemand den göttlichen Beruf zu einem vollkommenen

---

1) Quidquid nobis jubetur, orandum est, ut impleatur; sed non sic, ut dimittamus nos et quomodo aegri jaceamus supini et dicamus: Pluat Deus escas super facies nostras, ut prorsus nos nihil agere velimus: et cum esca compluta fuerit super os nostrum, dicamus etiam: Deus glutiat de nobis. Aliquid et nos agere debemus, studere debemus, conari debemus. Serm. 2. in ps. 2.

2) Serm. de verbis Dom. n. 1, 2.

Stande, zum Ordensstande, zum Priesterthum und ehelosen Leben in sich verspürt, und demselben nicht nachkommt, setzt er sich großer Gefahr seines Seelenheiles aus. Freilich ist diese Stimme Gottes nur selten so deutlich als göttliche zu erkennen, daß sie zu überhören als eine Untreue gegen Gott bezeichnet werden kann. Es kommen aber auch Fälle eines klar und deutlich erkannten Berufes vor, zumal wenn derselbe nicht lediglich nach eigener Ansicht und Herzensneigung, sondern nach den Regeln des Glaubens und der Vernunft unter Berathung erfahrener und frommer Seelenführer geprüft ist. Daß Manche zu höherer Vollkommenheit, und zwar in einem besonderen Stande, z. B. dem jungfräulichen, berufen sind, beweisen die evangelischen Räthe, z. B. die Mahnung des Herrn: Wer es fassen kann, der fasse es. Die Berufung im Einzelnen geschieht aber regelrecht nicht durch wunderbare Offenbarungen, sondern vollzieht sich nach dem gewöhnlichen Gange der göttlichen Vorsehung; sie ist aus den besonderen Lebensumständen des Individuums, insbesondere aus seinen Anlagen und Neigungen zu erschließen. Denn diese Anlagen und Neigungen werden von der göttlichen Vorsehung verschieden ausgetheilt, damit die Verschiedenheit der Stände, welche zum Wohle der Menschheit erforderlich ist, stets gewahrt bleibe. Es wird demnach ein Jeder von Gott zu dem Stande bestimmt und berufen, für welchen er ihm die besonderen Fähigkeiten gegeben, an dessen Arbeiten der Mensch besondere Freude findet, auf welchen die äußeren Verhältnisse ihn hinweisen.

Wie nun unser ganzes irdisches Leben nur dem ewigen Heile dienen soll, so stellt ein jeder besondere Stand einen besonderen Weg zum letzten Ziele, eine besondere Art und Weise dar, das ewige Heil zu wirken. Dazu reichen aber die natürlichen Kräfte nicht aus: es muß die Gnade einen jeden Stand heiligen und zu einer Vorbereitung auf den Himmel machen. Die Gnade wird aber, wenn sie auch mit aller Freiheit von Gott verliehen wird, regelmäßig den natürlichen Verhältnissen angepaßt; sie schmiegt sich den Neigungen und Fähigkeiten des Menschen harmonisch an. Sie benutzt die natürlichen Anlagen und stellt sie in ihren Dienst. Was durch natürliche Kräfte und Verhältnisse erreicht werden kann, dazu bedarf es nicht der Gnade; nur in seltenen Fällen, d. h. in Fällen, wo Gott aus höheren Rücksichten Wunder der Gnade wirken will, vernichtet er die Natur oder ändert er den Charakter eines Menschen derart um, daß nun die Gnade allein ihr Werk vollbringt. Das sind aber immerhin Ausnahmen. Die weise Vorsehung disponirt alles nicht minder **fortiter als suaviter.**

Der Ordensstand verlangt außerordentlich große Entbehrungen, so groß, daß Weltmenschen sie für unmöglich, für übermenschlich erachten. Und doch diejenigen, welche dazu berufen sind, achten diese großen Opfer nicht, die glänzendsten Aussichten in der Welt verachten sie, um mit wahrer Begeisterung die demüthige Nachfolge Christi zu umfassen; sie lassen sich durch die mächtigsten Hindernisse von ihrem Vorhaben nicht abbringen und finden keine Ruhe, bis sie an ihrem erwünschten Ziele angelangt sind.

Es wäre verkehrt, anzunehmen, daß dies Alles von der übernatürlichen Gnade bewirkt würde; manchmal ist dabei sehr viel Natur im Spiel; aber die Gnade benutzt dieselbe als Angriffspunkt für ihre Zwecke. In jedem einzelnen Falle schließt sie sich an die gegebenen natürlichen Verhältnisse an; sie setzt die Kraft und Befähigung für die höhere Vollkommenheit voraus, und zwar eine solche, wie sie die besonderen Functionen des Standes erfordern.

2. Wer nun diesem gnadenreichen Rufe Gottes nicht folgt, ist nicht nur unfolgsam gegen den Ruf der Gnade, womit die Quelle weiterer Gnaden, wenn auch noch nicht ganz versiegt, aber doch weniger reichlich fließen kann, sondern er bereitet sich selbst große Schwierigkeiten, indem er eigenwillig einen Stand ergreift, der ihm von der Vorsehung nicht zugedacht war, der seiner leiblichen und geistigen Befähigung weniger entspricht, der ganz andere Gnaden verlangt, als jene, welche Gott ihm in seinem eigentlichen Stande, dessen Bedürfnissen entsprechend, von Ewigkeit zugedacht hatte.

3. Es kann also allerdings ein verfehlter Beruf die Veranlassung zum Verluste des ewigen Heiles werden. Aber dies nicht so, als wenn einem solchen Menschen in dem verfehlten Berufe alle Gnaden fehlten. Nicht einmal die fortgesetzte schwere Sünde schließt den weiteren Gnadeneinfluß aus, viel weniger eine bloße Untreue, die meistens nicht einmal als läßliche Sünde bezeichnet werden kann. Denn die evangelischen Räthe, die Vollkommenheit in einem höheren Stande verpflichten für gewöhnlich nicht unter einer Sünde, ganz davon abgesehen, daß der Wille Gottes in der Berufung selten so ganz evident ist.

4. So kann wohl auch der Verheirathete, obgleich er zum ehelosen Leben berufen war, und ebenso der Ordensmann, wenn er sich ohne Beruf in den Ordensstand eingedrängt hat, die zu seinem Heile nothwendigen Gnaden erlangen. Freilich wird es ihn größere Anstrengungen kosten, als in dem ihm von Gott bestimmten Stande, theils weil seine Individualität nicht dafür eingerichtet ist, theils weil er

durch Untreue die ihm bestimmten Gnaden verscherzt hat; aber wenn er sich wirklich Mühe gibt, wird ihn auch dann die Gnade nicht verlassen. Hier gilt: Si non es vocatus, fac ut voceris: Mache durch Anstrengung den gemachten Fehler wieder gut, arbeite dich in die nicht mehr zu ändernde Lage hinein, und Gott wird dir auch die Gnaden, welche dieser Stand verlangt, nicht versagen.

§. 427.

Auch den Ungläubigen gibt Gott die zum Heile nothwendigen Gnaden.

I. Unter Ungläubigen verstehen wir hier zunächst die Heiden, d. h. negative Ungläubigen, welche den christlichen Glauben nicht kennen. Die positiven Ungläubigen unserer Tage, welche die Offenbarung abweisen, sind freilich theilweise den Heiden gleichzustellen, da auch sie nur aus Unwissenheit dem Christenthum abhold sind. Insofern sie aber schuldbar im Unglauben dahinleben, wie insbesondere Solche, welche den Glauben ihrer Jugend später weggeworfen haben, sind freilich auch sie nicht völlig dem Einflusse der Gnade entrückt, aber wenn sie wirklich der Gnade zum Glauben entbehren, so kommt es daher, daß sie dieser Gnade widerstehen.

1. Die Calvinisten und Jansenisten sprechen selbst den negativen Ungläubigen alle Gnade ab, indem sie behaupten, vor dem Glauben, außerhalb der Kirche werde gar keine Gnade Christi ertheilt. So in dem von Alexander VIII. verurtheilten (5.) Satze: Pagani, Judaei, haeretici aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum, adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti. Desgleichen wurden die Sätze Quesnell's, der 26.: Nullae dantur gratiae nisi per fidem, der 27.: Fides est prima gratia et fons omnium aliarum, der 29.: Extra ecclesiam nulla conceditur gratia, und der 22. der Synode von Pistoja von der Kirche verworfen.

Jansenius dehnt dies sogar auf die Juden vor Christus aus, indem er mit Berufung auf den heil. Augustinus erklärt: Tempus fuisse legis tollentis quidem ignorantiam, nullam tamen bene operandi gratiam, multoque minus libertatem arbitrio a dominantis cupiditatis tyrannide largientis.

2. Daß diese Berufung auf den heil. Augustinus ganz und gar unzulässig ist, beweisen sonnenklare Aussprüche des heiligen

Lehrers, welche eine solche Anschuldigung entrüstet zurückweisen: Quis enim catholicus dicat, quod nos dicere jactitant (Pelagiani) Sp. S. adjutorem virtutis in V. T. non fuisse[1]? Allerdings behauptet er, wie auch der heil. Paulus, daß der A. B. aus sich ohnmächtig war, und nur durch Christus uns Gnade geworden ist; aber die Gnade Christi wurde durch den Glauben an den Erlöser auch den alttestamentlichen Sündern wie Gerechten zu Theil.

3. Die Behauptung aber, daß die Glaubensgnade die erste Gnade sei, widerspricht den fundamentalsten christlichen Grundsätzen, ja führt zum Semipelagianismus, den mit uns die Jansenisten verwerfen.

Denn ohne Gnade ist der Glaube und selbst der Anfang desselben nicht möglich. Also muß den Heiden, wenn sie zum Glauben gelangen sollen, zuerst die Gnade Christi gegeben werden. Nun sagt aber der heil. Paulus, daß nach dem Willen Gottes alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit, d. h. zum Glauben kommen sollen; speciell hat er gerade nur zunächst die Heiden im Auge, die heidnischen Obrigkeiten, für welche wir beten sollen, damit auch sie das Heil, welches allen bestimmt ist, erreichen können. Der allgemeine Heilswille geht also nach dem heil. Paulus ganz gewiß auch auf die Heiden, mit Bezug auf welche er ja denselben ausspricht und begründet. Sie müssen also auch die zum Glauben nothwendigen Gnaden haben; oder man muß mit den Semipelagianern die Gnade zum Anfang des Glaubens nicht für nöthig erachten.

4. Die Aufforderungen der heiligen Schrift an die Sünder, sich zu bekehren, und die tröstlichen Verheißungen, welche ihnen gegeben werden, beziehen sich freilich zunächst auf die Gläubigen, denen die heilige Schrift und die Offenbarung zu Gebote steht: aber in Wahrheit sind sie an alle Menschen, auch an die, die noch nicht glauben, gerichtet. Denn das Evangelium soll ja allen verkündet, dessen Ermahnungen an alle ergehen und dessen Verheißungen allen zu Theil werden. Darum richten ja die Apostel ihre Ermahnungen, sich zu bekehren und taufen zu lassen, an alle, und ganz besonders an die Heiden. Ausdrücklich erklärt der heil. Petrus, daß alle sich bekehren sollen, weil Gott keinen zu Grunde gehen lassen will[2].

---

1) C. duas epist. Pel. l. 3. c, 4.

2) Non tardat Dominus promissionem suam, sicut quidam existimant sed patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti. 2 Petr. 3, 9.

5. Auch die Heiden sind Menschen, Geschöpfe Gottes, welche er, wie das Buch der Weisheit betont, nicht hassen kann, sondern als Liebhaber der Seelen lieben und leiten muß; auch sie haben Gott zum Vater, Christus zum Mittler, woraus der heil. Paulus den allgemeinen Heilswillen ableitet.

6. Empfingen die Heiden gar keinen Einfluß von Christus, dann wäre er für sie *nicht gestorben*, es wäre nicht wahr, daß er für die Sünden der ganzen Welt gestorben wäre. Dann hätte Adam der Menschheit mehr geschadet, als Christus uns genützt. Wenn aber Christus für die Sünden der ganzen Welt gestorben ist, also für alle Menschen Gott versöhnt hat, um das Heil erlangen zu können, wenn uns durch Christus mehr Gnade als durch Adam Verderbniß geworden ist, dann darf kein Mensch von den gnadenreichen Früchten des Kreuztodes Christi ausgeschlossen werden.

So argumentirt auch der heil. Gregor von Nazianz: „An den Propheten, dem Gesetz, den Leiden Christi selbst, durch die wir wiederhergestellt wurden, haben *alle ohne irgend welche Ausnahme* Theil; alle, die von Adam abstammen und von der Schlange verführt und durch die Sünde dem Tode verfallen sind, sind durch den himmlischen Adam zum Heile wiederhergestellt und vom Baume des Lebens, den wir verloren hatten, durch den Baum der Schmach zurückgerufen worden[1])."

II. Wie läßt sich aber unsere These mit den *Thatsachen* in Einklang bringen? Die Heiden, man nennt sie vielfach auch Wilde, leben in völliger Unwissenheit und sittlicher Verwilderung dahin; sie erkennen nur schwach einen Gott an, aber ihre Gottesverehrung ist Götzendienst und noch Schlimmeres. Ohne alle Gewissensbisse begehen sie die schändlichsten Verbrechen, ja halten dieselben für Heldenthaten, weil sie ihnen so von ihren Vorfahren gepriesen worden sind. Viele sind oder waren vollkommen außer Stand, einen Glaubensboten zu hören und so durch den Glauben zum Heile zu gelangen. Wozu ihnen also Gnaden zur Vorbereitung auf den Glauben verleihen, die zum Glauben niemals führen kann?

1. Nun, wenn die Heiden in sittlicher Beziehung wirklich so verwahrlost sind, wie hier behauptet wird, so haben sie allerdings keine Gnade, sie brauchen aber auch keine; denn sie können ja dann gar nicht sündigen. Sie befänden sich alsdann in derselben

1) Or. 33. n. 9.

Lage wie Kinder, die vor dem Gebrauche der Vernunft sterben, specieller in der Lage derjenigen Unmündigen, welche ohne Taufe sterben. — Wir sprechen jedenfalls hier nur von Erwachsenen, welche zu einem solchen Vernunftgebrauche gekommen sind, daß sie sich für oder gegen Gott entscheiden können. Ihnen muß Gott diejenige Gnade geben, welche sie befähigt, die Hölle zu vermeiden; denn wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes wird Niemand aus Mangel an Hilfe Gottes in das ewige Verderben gestürzt, im Gegentheil gibt Gott allen die Hilfe, welche zur Erreichung der Seligkeit nothwendig ist. Aber daraus folgt nicht, daß er den unmündigen Kindern, welche noch keine Gebote Gottes zur Erreichung ihrer Seligkeit zu erfüllen haben, actuale Gnaden geben muß; der allgemeine Heilswille verlangt auch nicht, daß er Kinder, welche ohne Wunder nicht zur Taufgnade kommen können, nicht vor der Zeit sterben lassen könne. Da nun ohne Wunder viele Heiden nicht zur Taufe kommen können, und ihr geistiger Zustand nach Voraussetzung auch keine actualen Gnaden nöthig hat, so würde der Mangel der Gnade bei ihnen auch nicht gegen den Heilswillen Gottes sein, jedenfalls nicht unsere gegenwärtige Frage berühren.

Eine andere Frage ist es allerdings, ob man sich die Ungläubigen wirklich in sittlicher Beziehung als Kinder vorstellen darf. Gewiß ist die Macht der Vorurtheile, die Erziehung, die öffentliche Meinung von dem größten Einflusse auf das sittliche Urtheil. Schon bei uns, wo das Licht des Evangeliums so hell strahlt, begegnet man den stärksten unablegbaren Anschauungen über Erlaubtheit und Unerlaubtheit mancher Handlungen; auch von den Christen wird wohl ein großer Theil blos durch bona fides, also eigentlich durch Unwissenheit gerettet werden. Neben den normalen Menschen gibt es aber auch unter den gebildeten Völkern solche, welche zwar nicht ganz geistesschwach, aber doch nicht ganz zurechnungsfähig sind, also eine schwere Sünde nicht begehen können. Solcher Unzurechnungsfähigen (in sittlicher Beziehung) wird es unter den Heiden, welche mit dem Christenthum noch in gar keine Berührung gekommen sind, verhältnißmäßig viele geben; ja man möchte wünschen, daß ihre Zahl sehr groß sei; denn wenn sie auch nicht die ewige Seligkeit erlangen können, so können sie doch auch nicht zur Hölle verdammt werden; ihr Loos ist das der Kinder, welche ohne Taufe sterben.

2. Wenn aber Gott auch im Gewissen der Heiden spricht, wie er es nach der Aussage des heil. Augustinus selbst bei den Verkehrtesten thut, dann kann er ihnen auch die zur Erfüllung der

Gewissenspflicht nothwendige Gnade nicht versagen. Denn was derselbe heilige Lehrer allgemein sagt, muß auch für die Heiden gelten: Homo gratia juvatur, ne sine causa voluntati ejus jubeatur[1]). Das könnte nun freilich eine blos natürliche, medicinelle Gnade sein; aber wenn er mit dieser mitwirkt, wird er immer weiter fortschreiten, und auch die übernatürliche, auf den Glauben vorbereitende Gnade erhalten. Es steht aber auch nichts im Wege, mit Ripalda sogleich den Beistand der übernatürlichen Gnade anzunehmen. Der heil. Augustinus wenigstens meint, daß, wenn Jemanden etwas von Gott geboten werde, dann ihm vorher auch etwas an Liebe, also nach seinem Sprachgebrauch an übernatürlicher Gnade gegeben werden müsse, damit er wenigstens weitere Gnaden zur Erfüllung dieses Gebotes erlangen könne[2]).

Wenn man aber sagt, diese Gnade könne gar nicht zum Glauben und so zum Heile führen, so ist das aus mehreren Gründen irrig. Denn es mag sein, daß, menschlicher Weise gesprochen, viele Heiden das Christenthum gar nicht kennen lernen können, aber eher wird Gott ein Wunder thun, als einen Menschen, der gethan, was an ihm war, ohne dessen Schuld zu Grunde gehen lassen. Dies ist wenigstens die bestimmte Ansicht des heil. Thomas. Si aliquis inter barbaros nutritus quod in se est faciat, Deus sibi revelabit illud, quod est necessarium ad salutem, vel inspirando vel doctorem mittendo[3]).

3. Die innere übernatürliche Erleuchtung eines Heiden braucht nicht einmal wunderbar genannt zu werden; der Logos ist ja das Licht, das erleuchtet einen jeden Menschen, der in diese Welt kommt; Strahlen, Keime des Logos finden sich nach den heiligen Vätern auch unter den Heiden (λόγος σπερματικός).

---

1) De grat. et lib. arbitr. n. 9.

2) Sine suo fructu prorsus admoneretur praecepto liberum arbitrium, nisi prius acciperet aliquid dilectionis, ut addi sibi quaereret, unde, quod jubebatur, impleret. De nat. et grat. n. 18.

3) In 2. dist. 28. q. 1. a. 4. ad 4m. Noch bestimmter spricht er denselben Gedanken von einem Menschen, der in der Wildniß unter wilden Thieren aufwüchse, aus. Ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea, quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium. De verit. q. 14. a. 11. ad 1m.

4. Die innere geheimnißvolle Wirkung der Gnade in den Seelen dürfen wir übrigens nicht in erster Linie nach den Erscheinungen im Aeußeren beurtheilen. Gott allein weiß, was zwischen ihm und seinem vernünftigen Geschöpfe, dessen Heil er will, vorgeht. Indeß zeigen sich doch auch sehr auffallende Thatsachen in der Missionsgeschichte, welche unsere These vollauf bestätigen. Manchmal ist kaum anders als durch ein Wunder zu erklären, daß ein Heide noch einen Missionär hört und noch getauft werden kann, und umgekehrt scheint in andern Fällen die Verweigerung der Taufe ganz und gar nicht schuldbar zu sein. Wenn z. B. ein unablegbares Vorurtheil, daß mit der Taufe der Tod unvermeidbar sei, oder eine Trennung von den Eltern im Jenseits nothwendig fordere, die Bekehrung verhindert, so scheint darin für ihre Einsicht eine wirkliche Entschuldigung gegeben zu sein, so daß es uns nicht zukommt, ihre Verdammniß auszusprechen. Jedenfalls kennen wir ihr Inneres viel zu wenig, um aus ihrem beobachteten sittlichen Zustande einen Beweis gegen die Allgemeinheit des Heilswillens und der Heilsgnade hernehmen zu können.

§. 428.

Selbst die verhärteten und verstockten Sünder entbehren nicht der hinreichenden Gnade.

1. Die **Verstockung** und in geringerem Grade auch die **Verhärtung** bezeichnet einen dauernden Seelenzustand, der durch fortgesetzte freiwillige Widersetzlichkeit gegen die Gnade charakterisirt ist. Nicht jeder **Gewohnheits**sünder kann ein verstockter Sünder genannt werden, eher noch ein verhärteter Sünder. Wenn derselbe durch sein langes Lasterleben auch sittlich noch so ohnmächtig geworden, wenn ihm die Bekehrung selbst moralisch unmöglich geworden ist, wenn er nur aus **Schwäche** seiner Leidenschaft nachgegeben hat, aus Schwäche sich nicht bessern kann, ist er nicht verstockt. Wenn er sich aber durchaus nicht bekehren will, insbesondere wenn das fortgesetzte Lasterleben eine Folge seiner **Widersetzlichkeit** gegen die Gebote und die Gnade Gottes ist, und so die schließlich endliche Unfähigkeit sich zu bekehren ganz und gar frei gewollt ist, haben wir erst einen **verstockten Sünder**.

2. Aber selbst dieser höchste Grad der Unwürdigkeit schließt, so lange die Prüfungszeit dieses Lebens dauert, nicht alle Gnade aus; auch ein ganz und gar verstockter Sünder kann sich, wenn er

nur will, noch bekehren, hat also die zur Bekehrung nothwendige Gnade.

Aus dem allgemeinen Heilswillen Gottes ließe sich dies freilich nicht triftig beweisen; denn derselbe, mag er auch noch so ernst und aufrichtig sein, verlangt keineswegs, daß Gott einen Menschen, der fortgesetzt gegen ihn sich mit offenen Augen aufgelehnt hat, dem aus eigener Schuld die Sünde und der Trotz zur zweiten Natur geworden ist, der mit einem Worte keine Seligkeit und keine Gnade von Gott *will*, mit seiner Gnade geradezu verfolge: der Heilswille Gottes verlangt jedenfalls keine Wunder, der verstockte Sünder kann aber nur durch ein Wunder der Gnade bekehrt werden. Dies Wunder kann auch dadurch nicht wohl umgangen werden, daß er zunächst nur eine entfernt hinreichende Gnade, die Gnade des Gebetes, welche ihm jedenfalls nicht fehlt, erhält; denn auch diese lehnt er trotzig ab.

Und doch ist die Barmherzigkeit Gottes so unbegreiflich über alle menschlichen Gedanken erhaben, daß auch diese Menschen von Gott noch zur Bekehrung eingeladen, ja dringend aufgefordert werden. Denn die Ermahnungen und Verheißungen gehen an *alle* Sünder ohne irgend welche Ausnahme; ja gerade die schrecklichsten Sünden, wenn sie roth wären wie Scharlach, sollen weiß gewaschen werden wie Schnee.

3. Gerade an den verstocktesten Sündern, an den *chananitischen* Völkern, die sich nicht bekehren *konnten*, weil sie ein verfluchtes Geschlecht waren, weist das Buch der Weisheit die Langmuth Gottes nach, der „ein Liebhaber der Seelen ist" und nichts haßt von dem, was er geschaffen hat. Partibus judicans dabas locum poenitentiae, non ignorans, quoniam nequam est ratio eorum et naturalis malitia ipsorum . . .[1]). Dieses eclatante Beispiel dient dem heiligen Verfasser nur als Beleg für den allgemeinen Satz: Eos, qui exerrant, partibus corripis: et de quibus peccant, admones et alloqueris, ut relicta malitia credant in te, Domine[2]).

Ermahnt aber Gott alle Sünder, auch die größten, zur Buße und Bekehrung und verheißt er auch den verstocktesten Verzeihung, welche ohne Gnade nicht möglich, ja welche selbst Gnade ist, so muß er ihnen auch die Gnade der Bekehrung geben, ja er bietet sie ihnen an, er gibt sie ihnen thatsächlich.

---

1) Kap. 12, V. 10. — 2) V. 2.

4. Es beweist ja auch die Erfahrung, daß man an der Bekehrung keines, auch noch so verhärteten Sünders verzweifeln darf. Wir lesen von außerordentlichen Bekehrungen nicht blos in dem Leben der Heiligen, welche allerdings einen besonderen Beruf und ein außerordentliches Charisma vom Himmel empfangen haben, auch die härtesten Herzen zu erweichen, sondern auch im gewöhnlichen Leben finden wir Beispiele solcher ungewöhnlichen Sinnesänderungen als Folge der regelrechten Seelsorge.

Praktisch müssen darum alle Christen an dem Grundsatze festhalten, bei keinem einzigen Menschen die Bekehrung für unmöglich zu erachten, sondern für sein Seelenheil durch Gebet und Zuspruch thätig zu sein, so lange noch ein Lebensfunken vorhanden ist, so lange der Sünder noch einen Athemzug thut. Erst mit dem letzten Athemzuge hat die Zeit der Prüfung, also der Möglichkeit der Bekehrung aufgehört.

5. In diesem Sinne spricht sich sehr entschieden der heil. Augustinus aus, wenn er erklärt, nur in der „äußeren Finsterniß", in der Hölle sei alles Licht der Gnade ausgeschlossen, niemals aber ganz, so lange der Mensch im Diesseits weilt[1]).

6. Dasselbe lehrt auch der heil. Thomas an verschiedenen Stellen[2]). Eingehender behandelt er die Frage im Compend. theol.

„Gott trifft für die Dinge Vorsehung entsprechend der Art und Weise, wie sie sind. Nun aber sind die veränderlichen Dinge so beschaffen, daß bei ihnen ein Wechsel der Gegensätze stattfinden kann. So lange der Mensch in diesem Leben ist, unterliegt sein Wille dieser Wandelbarkeit. Darum erhält der Mensch die Gnade von Gott so, daß er sie durch die Sünde wieder verlieren kann; er begeht aber auch umgekehrt die Sünden so, daß sie durch die Gnade wieder nachgelassen werden können.

---

1) Dedit illos in reprobum sensum (Rom. 1, 28); nam ea est caecitas mentis; in eam quisquis datus fuerit, ab interiore Dei luce secluditur, sed nondum penitus, cum in hac vita est. Sunt enim tenebrae exteriores, quae magis ad diem judicii pertinere intelliguntur, ut penitus extra Deum sit, quisquis, dum tempus est, corrigi noluerit. In ps. 6. n. 8.

2) Quamdiu manet homini usus liberi arbitrii in hac vita, potest ad gratiam se praeparare de peccatis dolendo. In 4. dist. 20. q. 1. a. 1. Vgl. 3. p. q. 86. a. 1; c. gent. l. 3. c. 156, citirt oben S. 309 f. Die Gründe nämlich, welche der Heilige für die Nachlassung der Sünden während der ganzen Dauer dieses Lebens anführt, beweisen auch für die verstockten Sünder, wie wir sogleich noch besonders zeigen werden.

„Auf dem Gebiete des Uebernatürlichen ist der Begriff von Möglich und Unmöglich nicht mit Rücksicht auf die natürlichen Kräfte, sondern mit Rücksicht auf die göttliche Allmacht zu fassen. Daß z. B. ein Blinder wieder sehend wird, oder daß ein Todter wieder auflebt, das liegt nicht im Bereich einer natürlichen Kraft, wohl aber in dem der göttlichen Allmacht. Die Gnade ist aber eine übernatürliche Gabe; daß sie Jemand erhalte, hängt also nicht von einer natürlichen Kraft, sondern von der Allmacht Gottes ab. Behaupten also, Jemand könne nach der Sünde keine Gnade mehr erlangen, heißt die göttliche Macht herabsetzen . . .[1]).

„Nämlich menschlich gesprochen und in Anbetracht der völligen Unfähigkeit des Menschen für die absolute übernatürliche Gnade kann sich kein Sünder aus eigener Kraft bekehren, in Anbetracht aber der geistigen Blindheit und völliger Herzensverhärtung ist es für den verstockten Menschen doppelt unmöglich, sich zu bekehren, er kann auch durch keine anderen äußeren Einflüsse: Belehrung, Ermahnung zur Vorbereitung auf die zur Bekehrung nothwendige Gnade angeleitet werden: aber die Allmacht Gottes kann auch aus Steinen Kinder Abrahams machen."

Der heilige Lehrer fährt fort: „Nun könnte aber Jemand behaupten, der Grund, weshalb Sünden nicht nachgelassen werden könnten, sei nicht der, daß Gott dazu nicht die Macht hätte, wohl aber die göttliche Gerechtigkeit, welche verlangt, daß, wer den Gnadenstand verloren hat, nie wieder zu ihm erhoben werde. Dies ist aber offenbar unrichtig."

„Denn die göttliche Gerechtigkeit fordert nicht, daß, so lange der Mensch noch auf dem ‚Wege' in der diesseitigen Vorbereitung und Prüfungszeit sich befindet, er in einen Zustand versetzt werde, der für das Ende des Weges, den Abschluß der Prüfung bestimmt ist. Unveränderlich aber sich zu verhalten, sei es im Guten, sei es im Bösen, gehört zum Abschluß des Weges; denn die Unveränderlichkeit oder die Ruhe bildet den Abschluß der Bewegung. Das ganze gegenwärtige Leben ist ein Zustand des Weges, der Vorbereitung und der Prüfung. Der Beweis dafür ist die allgemeine und wesentliche Veränderlichkeit des Menschen in diesem Leben an Leib und Seele. Die göttliche Gerechtigkeit fordert also nicht, daß der Mensch nach einer Sünde unbeweglich im Sündenstande beharren müsse[2])."

---

1) Kap. 144. — 2) Kap. 146.

Der heilige Lehrer spricht hier allerdings zunächst nur von gewöhnlichen Sündern; aber seine Begründung beweist auch für die größten, verstocktesten Sünder; denn auch sie befinden sich noch in der diesseitigen Prüfungszeit, auch sie sind noch wesentlich der Veränderung an Leib und Seele, im Guten und Bösen unterworfen; denn ihre Verhärtung bezeichnet nur eine große Schwierigkeit, keine Unmöglichkeit der Veränderung des Willens.

Ausdrücklich wendet er aber selbst diese Lehre auf die verstockten Sünder an und erklärt, daß eine absolute Verstocktheit und Unverbesserlichkeit nur den Teufeln eigen ist; während die Unverbesserlichkeit des Menschen im Diesseits nur relativ ist; der diesseitige Verstockte kann allerdings nur schwer, aber er kann doch noch gebessert werden.

Obstinatio importat quamdam firmitatem in peccato, per quam aliquis a peccato reverti non possit. Quod autem aliquis a peccato non possit reverti potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod vires suae non sufficiant ad hoc quod a peccato totaliter liberetur, et sic quilibet peccato mortali cadens dicitur non posse ad justitiam redire. Sed ex ista firmitate in peccato non dicitur aliquis obstinatus. Alio modo habet aliquis firmitatem in peccato ita quod nec cooperari potest ad hoc quod a peccato resurgat. Sed dupliciter est hoc: uno modo ita quod nullo modo possit cooperari: et haec est perfecta obstinatio, qua daemones sunt obstinati . . . Alio modo ita quod non de facili possit cooperari ad hoc, quod exeat de peccato. Et haec est obstinatio imperfecta, qua aliquis potest esse obstinatus in statu viae, dum scl. habet aliquis ita firmatam voluntatem in peccato quod non surgunt motus ad bonum nisi debiles. Quia tamen aliqui surgunt, ex eis datur via, ut praeparetur ad gratiam [1]).

II. Gegen unsere These scheint der Umstand, daß die heilige Schrift Gott selbst zum Urheber der Verstockung, Verhärtung und der geistigen Blindheit macht, eine große Schwierigkeit zu erheben.

1. Mit großem Nachdruck wird im Buche Exodus und wieder vom heil. Paulus im Römerbriefe die Verstockung Pharaos als Werk Gottes bezeichnet. „Ich werde das Herz des Pharao verhärten und meine Wunder und Zeichen im Lande Aegypten vervielfältigen, und er wird euch nicht hören [2])."

1) De verit. q. 21. a. 11. — 2) Exod. 7, 3. 4.

Desgleichen berichten die Evangelisten, daß der Heiland zu den Juden in Gleichnissen gesprochen, damit sie nach der Prophezeiung des Isaias sehend nicht sehen und hörend nicht hören [1]). Der heil. Johannes führt diese Verblendung und Verhärtung geradezu auf Gott zurück, indem er erklärt: Deshalb konnten sie nicht glauben, weil Isaias sagt: Er hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verhärtet, daß sie mit den Augen nicht sehen (ἵνα μὴ ἴδωσιν) und im Herzen es nicht erfassen und sie sich nicht bekehren und ich sie heile [2]). Und wirklich befiehlt Gott dem Propheten an der von den Evangelisten citirten Stelle (Is. 6, 9), die Augen der Juden zu blenden u. s. w.

Besonders noch bemerkt der heil. Paulus, daß diese Verstockung von Gott gewollt und als Mittel zu seiner Verherrlichung beabsichtigt war: „Denn die Schrift spricht zu Pharao: Ebendazu habe ich dich erweckt, um an dir meine Kraft zu zeigen, und damit mein Name verkündigt werde auf der ganzen Erde. Also erbarmt er sich, wessen er will, und verstockt, wen er will [3])."

2. Manche wollen diese Verstockung durch Gott von einer bloßen Zulassung verstehen; aber dazu sind die Ausdrücke zu stark. Es trifft auch nicht zu, daß die heilige Schrift bloße Zulassungen Gottes als dessen Thätigkeiten bezeichne. Denn wenn es z. B. heißt, Gott habe dem Semei befohlen, den David zu schmähen, so bezeichnet dieser Befehl durchaus keine bloße Zulassung, sondern eine positive Anordnung Gottes, welche jene Schmähung als Mittel gebrauchte, um den David zu strafen und zugleich ihm Barmherzigkeit angedeihen zu lassen. Und gerade so stellt sich ja auch die Verhärtung Pharaos als Mittel dar, um das Volk Gottes unter vielen Wunderzeichen aus der Knechtschaft zu befreien.

Wie man also recht wohl sagen kann, Gott wollte die Sünde Semei's als Mittel zur Erreichung seiner gnädigen Absichten, so wollte er auch die Verstockung der Juden und Pharao's als Mittel, um sich zu verherrlichen: nur freilich wie er jene Schmähung nicht als Sünde wollte, so auch die Verstockung nicht, insofern sie eine vorsätzliche Widersetzlichkeit gegen die Gnade war. Den Zustand dagegen der Ohnmacht, der geistigen Blindheit und Hartherzigkeit kann Gott auch direct wollen und selbst herbeiführen als Strafe für fortgesetzte Widersetzlichkeit. Durch eine solche Sündengewöhnung macht sich der Mensch selbst stets unfähiger für das Gute, er macht sich der Gnade, die seiner Ohnmacht abhelfen

1) Matth. 13, 13. Mark. 4, 12. Luk. 8, 10.
2) Joh. 12, 39. 40. — 3) Röm. 9, 17. 18.

könnte, immer unwürdiger, und darum wird ihm dieselbe regelrecht auch spärlicher zu Theil. Damit kommt er an einem Punkte an, wo er sich nicht mehr bekehren kann und es auch nicht will. Dieser Zustand der Verstocktheit ist von Gott beabsichtigt als Strafe, er ist auch von Gott herbeigeführt, insofern er die fortgesetzte Widersetzlichkeit nicht nur zugelassen, sondern dieselbe auch in der Anlage des Menschen zur Lasterhaftigkeit (neben der zur Tugendgewohnheit) in der Natur begründet hat. Positiv hat auch Gott durch die immer weiter gehende Entziehung seiner Gnade zur Verstockung mitgewirkt.

3. Indeß alle Gnaden entzieht er auch dem Verstocktesten im äußersten Stadium seiner Verhärtung nicht. Denn der heil. Paulus erklärt an der citirten Stelle, daß Gott bei dem Erweis seiner Macht an den Gefäßen des Zornes sie mit vieler Geduld erträgt [1]). Dasselbe soll nicht etwa blos so viel heißen, daß er sie nicht sofort in die Hölle stürzt, welche sie längst verdient, sondern, wie das Buch der Weisheit in Betreff der verhärteten Chanaaniter und ganz allgemein erklärt, deshalb, damit sie glauben, sich bekehren und gerettet werden [2]). Wie er nun trotzdem von denselben Chanaanitern sagt, sie hätten sich nicht bekehren können, weil die Bosheit ihnen zur zweiten Natur geworden und sie ein verfluchter Samen von Anbeginn gewesen [3]), so konnte auch der heil. Johannes von den Juden sagen: Sie konnten nicht glauben, weil ihr Unglaube von Isaias prophezeit war; die Unmöglichkeit war keine dem Unglauben vorausgehende, denselben bewirkende, sondern weil sie nicht glauben wollten, sah der Prophet dies voraus, verkündigte er es, und darum mußte es so kommen [4]). Auch von den Chanaanitern war ihre Gottlosigkeit vorausverkündigt in dem Fluche Noe's über Chanaan, den Sohn Cham's; dieser Fluch bewirkte nicht nothwendig das Unglück der Chamiten, sondern prophezeite es. Der schlimme Charakter Cham's vererbte sich auf seine Nachkommen, sie übertrafen ihren Stammvater noch an Bosheit, darum traf sie der Fluch Gottes, dem nun nicht zu entrinnen war. Und doch hat sie der Herr noch

---

1) V. 22. — 2) Weish. 12, 2. 10. — 3) V. 10, 11.

4) Non poterant credere, quia hoc Isaias propheta praedixit; hoc autem propheta praedixit, quia Deus hoc futurum esse praescivit. Quare autem non poterant, si a me quaeratur, cito respondeo, quia nolebant. St. Augustinus In Joann. 12. 39. tr. 53. n. 6. Ebenso der heil. Chrysostomus i. h. l.

gnädig und barmherzig behandelt, um auch ihnen die Möglichkeit der Besserung zu geben.

Einen positiven Einfluß des Fluches Noe's [1]) auf die Sündhaftigkeit der Chanaaniter kann man deshalb nicht annehmen, weil die Kinder nicht wegen der Sünde der Eltern bestraft werden können, am allerwenigsten durch starke Entziehung von Gnaden; der Fluch Noe's kann aber auch recht wohl blos historisch oder prophetisch, er muß nicht nothwendig imperativ oder imprecativ gefaßt werden. „Verflucht Chanaan," kann heißen: „Verflucht *sei*," und: „Verflucht *ist* Chanaan [2])."

Wenn es sich blos um die göttliche Verstockung wegen eigener fortgesetzten Sünden, wie bei den Juden handelt, dann macht die positive Bewirkung derselben von Seiten Gottes oder seiner Gesandten weniger Schwierigkeit.

4. Thatsächlich wird die Verstockung der *Verdammten* im anderen Leben von der Gerechtigkeit Gottes verursacht. Bei den Dämonen kann man zweifelhaft sein, wenigstens nach der Lehre des heil. Thomas ist ihre Verstockung schon nach der ersten Sünde eine Naturnothwendigkeit ihrer geistigen Organisation. Sie können den einmal gefaßten Entschluß der Abwendung von Gott nicht mehr zurücknehmen, sie sind mit Naturnothwendigkeit wie die Engel im Guten, so die Teufel im Bösen, nach ihrer einmaligen Entscheidung befestigt. Bei dem Menschengeiste kann aber jedenfalls eine solche natürliche Unwandelbarkeit auch im Jenseits nicht angenommen werden; er muß sich positiv verstocken, was aber freilich nur durch völlige Entziehung aller Gnaden von Seiten Gottes möglich ist; weshalb man die Verstockung desselben ganz wohl auf *Gottes positives Einwirken* zurückführen kann und muß. Denn es kann doch kaum bezweifelt werden, daß auch eine in der Todsünde abgeschiedene Seele durch Gottes Gnade noch sich bekehren könnte. Es ist eine positive Bestimmung Gottes, welche dies verhindert; die Verstockung hängt also thatsächlich von der positiven Anordnung und Einwirkung Gottes ab.

Es kann nun aber doch nicht in Abrede gestellt werden, daß Gott schon in diesem Leben dieselbe Verstockung über einen Menschen verhängen kann, wie in der Verdammniß: er könnte wohl für einen großen Sünder die Zeit der Prüfung schon vor dem Ende seines

1) Genes. 9, 25.

2) Vgl. *Gutberlet*, Das Buch der Weisheit, S. 308 ff. und S. Thom. 2. 2. q. 76. a. 1, wo er die verschiedenen Bedeutungen des *Fluches* erörtert.

Lebens ablaufen lassen. In der That kommen solche Fälle wirklich vor, in denen der Mensch schon sozusagen auf dieser Welt zur Hölle verdammt ist. Wenn Jemand in der Sünde selbst das Bewußtsein verliert oder dauernd geisteskrank wird, ist er außer Stande, sich noch zu bekehren, er trägt die Hölle schon mit sich herum. Freilich ist auch ein solcher nicht immer schon verloren; die göttliche Barmherzigkeit schenkt auch manchmal ihm noch vor dem Ende einen lichten Augenblick, um sich zu bekehren.

Daß aber Jemand bei Besinnung sein, und doch aller göttlichen Gnade zur Besserung entbehre, dürfte wohl nach dem oben Gesagten als ein eben so seltener Fall angesehen werden, als daß ein unbußfertiger Sünder noch nach seinem Tode die Gnade der Bekehrung erlangte: beides ist in sich nicht unmöglich; aber wie letzteres ein Wunder der Barmherzigkeit gegen die bestehende Gnadenordnung darstellte, so ersteres ein Wunder göttlicher Gerechtigkeit.

5. Aber, könnte man einwenden: daß sich ein verstockter Sünder bekehrt, ist eine gar seltene Ausnahme, sie muß als ein wahres Wunder der Gnade bezeichnet werden. Ja mit jenen schwachen und spärlichen Gnaden, die derselbe noch erhält, kann er sich nicht bekehren; dazu muß Gott außerordentliche Gnaden geben. Wozu also soll Gott ihm jene eben hinreichenden geringen Gnaden geben, die eigentlich zu nichts anderem dienen, als seine Schuld vergrößern? Die Gaben Gottes wären für den Menschen höchst gefährlich und verhängnißvoll. Und doch sagt der heil. Thomas sehr schön: Ex divinis beneficiis periculum homini non irrogatur et praecipue ex maximis [1]).

Nun was das Letztere anlangt, so beweist gerade der heil. Thomas aus diesem Grundsatze, daß es in diesem Leben keine Unmöglichkeit der Sündenvergebung geben könne [2]).

Es ist nämlich zu bedenken, daß die Gnaden, welche Gott den Verstockten gibt, wirklich die Besserung derselben beabsichtigen und auch aus sich kräftig genug sind, um die Besserung zu bewirken. Gott gibt sie nicht pro forma, nicht ut aliquid fecisse videatur, sondern mit dem aufrichtigen Willen, daß sich der Sünder bekehre und lebe. Daß sie ihm also doch nur zum Verderben gereiche, ist seine eigenste Schuld.

---

1) Comp. theol. c. 145.

2) Esset autem periculosum homini mutabilem vitam agenti gratiam accipere, si post peccatum peccare posset et iterum ad gratiam redire non posset.

6. Man kann darum nur die Frage so stellen: Warum verleiht Gott Gnaden, von denen er weiß, daß sie nicht nur nicht ihren Zweck erreichen, sondern sogar dem Begnadigten zum Verderben gereichen? Diese Frage drängt sich aber nicht nur bei dem Verstockten, sondern bei jedem Sünder auf, der die Gnade nicht gebraucht. Sie ist noch allgemeiner: Warum verleiht Gott den Menschen die Freiheit und sittliche Kraft, welche er doch zu seinem Verderben mißbrauchen wird? Und dies ist wieder nichts Anderes als das alte Problem von der Zulassung der Sünde[1]).

Zur Lösung möge hier Folgendes genügen. Es entspricht ganz besonders der Weisheit, Güte, Macht und Größe Gottes, daß freie Wesen durch freie Selbstbestimmung den Weltzweck in der vollkommensten Weise verwirklichen. Dazu müssen die freien Wesen auch die zur Selbstbestimmung erforderlichen Kräfte und den fortgesetzten Beistand Gottes haben. Dabei ist aber die Möglichkeit, diese Kräfte und Hilfe Gottes zu mißbrauchen, mitgegeben, wenn ihre Freiheit nicht aufgehoben und so gerade diese Erreichung des Weltzweckes vereitelt werden sollte. Allerdings könnte Gott, absolut gesprochen, die Kräfte, Hilfe und Leitung so gewähren, daß niemals ein Mißbrauch stattfände, obgleich er möglich wäre. Aber das braucht er nicht, er braucht das Geschöpf nicht mit solchen Gnaden zu überhäufen, daß es durchaus nicht sündigte. Würde ja aus einer solchen Forderung folgen, daß Gott um so mehr Gnaden geben müßte, je weniger der Mensch geneigt wäre, ihnen zu entsprechen; seine Gnadenspendung würde von der Schlechtigkeit und Verstocktheit des Sünders abhängig gemacht. Er braucht also regelmäßig nur so viel zu geben, als nothwendig ist, um die Sünde zu meiden und die Pflichten zu erfüllen. Wenn der Mensch dennoch sündigt, so ist es seine eigenste Schuld, diese läßt Gott blos zu; er kann sie aber zulassen, weil er auch aus dem Bösen Gutes schaffen, auch die Sünde auf das letzte Ziel, durch Offenbarung seiner Gerechtigkeit am unbußfertigen Sünder, hinbeziehen kann.

---

1) Vgl. des Verfassers Theodicee (2. Aufl.) S. 216—219. Apologetik (2. Aufl.) I. S. 269 ff.

Sechstes Kapitel.

Von der Vorherbestimmung.

§. 429.

Der allgemeine Heilswille verlangt, daß Gott nur mit Rücksicht auf Verdienst und Mißverdienst zur Seligkeit und zur Verdammniß vorherbestimmen kann.

I. Gottschalk und Calvin lehrten, daß Gott absolut und ohne alle Rücksicht auf Verdienste oder Mißverdienste, also voluntate antecedente, einige Menschen zur Seligkeit, die anderen, an denen er seine Macht und Gerechtigkeit erweisen will, zur Hölle bestimmt habe. Manche Calvinisten, die s. g. Infralapsarier und die Jansenisten, milderten diese gotteslästerliche Behauptung dadurch, daß sie eine Art voluntas consequens voraussetzten: mit Rücksicht und in Folge der Sünde Adams beschloß Gott, nur einige selig zu machen, die anderen zu verdammen, daher der Name Infra- oder Postlapsarier.

1. Unter Katholiken kann von einer solchen positiven Vorherbestimmung zur Verdammniß keine Rede sein; aber es gibt viele Theologen, welche behaupten, nur einige seien zur Seligkeit bestimmt, die anderen übergangen worden (reprobatio negativa); voluntate antecedente habe er die einen ohne Rücksicht auf ihre Verdienste zur Seligkeit prädestinirt, die anderen nicht, ohne an ihre Mißverdienste zu denken. Manche, wie Suarez, nehmen insofern eine voluntas consequens an, als sie diese Prädestination und negative Verwerfung erst in Folge der Erbsünde in Kraft treten lassen, während andere behaupten, Gott könne gar nicht anders prädestiniren, er müsse mit metaphysischer Nothwendigkeit die Auserwählten voluntate antecedente zur Seligkeit ohne alle Rücksicht auf ihre Verdienste bestimmen.

Wir glauben, daß keine dieser Modificationen einer absoluten particularen Prädestination zur Seligkeit mit dem Willen

Gottes, alle Menschen selig zu machen, vereinbar ist. Wenn wirklich Gott alle Menschen selig machen will, dann muß er auch alle zur Seligkeit vorherbestimmen; nur mit Rücksicht auf ihre Mißverdienste kann er sie zur Verdammniß bestimmen, oder bei der Vorherbestimmung zur Seligkeit übergehen. Doch müssen wir zum besseren Verständnisse zuerst über die Vorherbestimmung selbst etwas eingehender sprechen.

2. Die Vorherbestimmung ist eine specielle Seite der allgemeinen göttlichen Vorsehung[1]). Die göttliche Vorsehung leitet alles, was in der Zeit geschieht, führt alle Wesen ihrem nächsten und damit dem allgemeinen Endziele, Gott, zu. Was Gott aber in der Zeit ausführt, hat er vorher von Ewigkeit beschlossen, vorherbestimmt. Somit ist alles, was in der Zeit von der göttlichen Vorsehung ausgeführt oder auch nur zugelassen wird, von Gott in der Ewigkeit vorherbestimmt; es ist Gegenstand der Prädestination.

In diesem ganz allgemeinen Sinne kann man und sprechen die Väter manchmal sogar von einer Prädestination der Verworfenen zur ewigen Strafe.

Gewöhnlich aber versteht man, wie die Vorsehung, so auch die Vorherbestimmung in einem engeren Sinne. Wie die göttliche Vorsehung insbesondere als liebevolle Fürsorge für ihre Geschöpfe, zumal die vernünftigen, sich äußert, so geht auch die Prädestination mehr auf Ertheilung von Wohlthaten, als auf Verhängung von Strafen. Da nun die übernatürlichen Gaben die vorzüglichsten sind und so recht von der liebenden Vorsehung und ewigen Vorher-

1) Deo conveniens est homines praedestinare. Omnia enim divinae providentiae subjacent. Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare. Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo est duplex: unus qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem et haec est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cujuslibet creaturae. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scl. res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet quod ab alio transmittatur, sicut sagitta mittitur a sagittante ad signum. Unde proprie loquendo rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. Cujus quidem transmissionis ratio in Deo praeexistit, sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicujus fiendi in mente actoris existens est quaedam praeexistentia rei fiendae in eo. Unde ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae praedestinatio nominatur. Nam destinare est mittere. Et sic patet quod praedestinatio quantum ad objecta est quaedam pars providentiae. S. Thom. 1. p. q. 23. a. 1.

bestimmung abhängen, so versteht man specieller unter Prädestination den ewigen Rathschluß Gottes, uns eine übernatürliche Gabe in der Zeit zuzuwenden. Da aber die übernatürlichen Gaben alle auf das ewige Heil abzielen, so ist die Prädestination im eigentlichsten Sinne der ewige Rathschluß Gottes, uns in der Zeit die ewige Glückseligkeit zu geben und zu ermöglichen.

Die Erreichung der ewigen Seligkeit ist aber nur durch die Gnade möglich; also schließt die Vorherbestimmung zur Seligkeit die zur Gnade ein: und darum ist die Prädestination, adäquat verstanden, Vorherbestimmung zur Gnade und Seligkeit. Wenn darum keine nähere Bestimmung oder Einschränkung hinzugefügt wird, ist unter Prädestination diese adäquate Vorherbestimmung zu verstehen.

Man kann aber auch die Vorherbestimmung zur Gnade von der zur Glorie trennen, und entweder blos die praedestinatio ad gratiam, oder blos die praedestinatio ad gloriam verstehen; daß die Prädestination zur Gnade ohne Rücksicht auf alle Verdienste geschieht, ist so gewiß, als es, wie wir gezeigt haben, gewiß ist, daß dieselbe in keiner Weise verdient werden kann. Dasselbe gilt auch von der Prädestination zur Glorie, wenn sie adäquat, d. h. zusammen mit der Prädestination zur Gnade, genommen wird; sie setzt, wie die Gnade, gar keine Verdienste von unserer Seite voraus; sie hat im Gegentheil nur Mißverdienste des Prädestinirten zur Voraussetzung. Es handelt sich also in der Frage, die zwischen katholischen Theologen verhandelt wird, darum, ob die Vorherbestimmung zur Glorie getrennt von der Vorherbestimmung zur Gnade ohne oder mit Rücksicht auf unsere Verdienste erfolge[1]).

3. Unter Katholiken und überhaupt unter Christen kann es gar keinem Zweifel unterliegen, daß wie Gott einerseits ohne Rück-

1) Die Prädestination ante praevisa merita vertheidigen durchgehends die Thomisten, aber manche derselben auch die pr. post praevisa merita; letztere durchgehends die Molinisten; aber nicht wenige derselben, und gerade sehr hervorragende, wie Suarez, Ruiz, Bellarmin, schließen sich den ersteren an. Aber es sind auch sehr viele bedeutende Theologen, welche die bedingte Prädestination vertheidigen: Eck, Tricassinus, Frassen, Vasquez, Lessius, Maldonat, Gregor v. Valentia, Corn. a Lapide, Toletus. Den heil. Thomas nehmen beide Parteien für sich in Anspruch, und neuestens auch den heil. Bonaventura, der sonst als Gegner der absoluten Prädestination galt. Ein unbezweifelter Gegner derselben ist der Lehrer des heil. Thomas, der sel. Albertus M., von besonderer Bedeutung aber ist der heilige Kirchenlehrer Franz v. Sales, der die bedingte Prädestination warm vertheidigt.

sicht auf Mißverdienste keines seiner Geschöpfe zur Verdammniß vorherbestimmen könne, so andererseits die Vorherbestimmung zur Glückseligkeit, adäquat genommen, ohne alles Verdienst von Seiten des Menschen erfolgen muß. Denn so genommen schließt sie die Vorherbestimmung zur Gnade ein, welche wir in keiner Weise verdienen können, auf die wir uns nicht einmal positiv vorbereiten, die wir aus uns nicht einmal erflehen können. Wie dieselbe also ganz ohne alles Verdienst von unserer Seite gegeben wird, so werden wir auch ohne alle Rücksicht auf etwaige Verdienste zur Gnade und damit zur Seligkeit vorherbestimmt.

II. In diesem Sinne behauptet und beweist der heil. Thomas ausführlich, daß die Vorherbestimmung nicht ihren Grund in der göttlichen Voraussicht unserer Verdienste habe.

Der Wille Gottes, so führt er aus, der in der Prädestination sich bethätigt, kann, in sich betrachtet, überhaupt keinen Grund haben, viel weniger kann sein Grund in unseren Verdiensten liegen, es kann sich also nur um einen Grund für die Wirkung des göttlichen Willens handeln: es fragt sich nämlich, ob Gott die Wirkung der Prädestination uns wegen unserer Verdienste bestimmt habe.

Manche nun, wie Origenes, haben geglaubt, daß die Vorherbestimmung in Verdiensten eines früheren Lebens ihren Grund habe. Aber diese Meinung verurtheilt der Apostel (Röm. 9): Da sie (Esau und Jakob) noch gar nicht geboren waren oder etwas Gutes oder Böses gethan hatten, nicht nach ihren Werken, sondern von dem, der sie berief, steht geschrieben: Der Aeltere wird dem Jüngeren dienen.

Andere, wie die Pelagianer und Semipelagianer, hielten die vorausgehenden Verdienste dieses Lebens für die Ursache, daß die einen, die sich Vorbereitenden, prädestinirt würden, die anderen, welche es an der Vorbereitung fehlen ließen, nicht. Dagegen erklärt der Apostel (2 Kor. 3), daß wir aus uns nicht im Stande sind, etwas nur zu denken, als aus uns. Der gute Gedanke ist aber das erste gute Werk. Darum kann in uns nichts der Wirkung der Prädestination vorausgehen.

Darum haben Andere geglaubt, die der Prädestination nachfolgenden Werke seien die Ursache der Prädestination: nämlich deshalb gebe Gott einem die Gnade und bestimme die Ertheilung derselben vorher, weil er voraussah, daß er sie gut gebrauchen werde, wie wenn der Fürst einem Soldaten ein Pferd gibt, von dem er weiß, daß er es gut behandeln werde. Diese scheinen aber nicht

zu unterscheiden zwischen dem, was vom freien Willen und was von der Gnade kommt . . . Beides kommt aber von dem einen Gott, dessen Gnade durch den freien Willen das gute Werk, wie überhaupt die erste Ursache durch die zweite ihre Wirkungen hervorbringt. Darum kommt auch das, was vom freien Willen dazu beigetragen wird, von der unverdienten Vorherbestimmung Gottes.

Vielmehr muß man die Wirkung der Prädestination in zweifacher Weise betrachten: einmal im besonderen, und so kann die Prädestination zu einer Wohlthat der Grund einer anderen sein, letztere als Zweck, erstere als Verdienstursache der zweiten ... So hat Gott vorherbestimmt, daß er einem wegen seiner Verdienste (ex meritis) die Seligkeit verleihen wolle und daß er einem die Gnade geben wolle, damit er die Seligkeit verdiene. Zweitens aber kann der Gegenstand im allgemeinen in seiner Gesammtheit betrachtet werden: und so ist es unmöglich, daß die ganze Wirkung der Prädestination im allgemeinen eine Ursache von unserer Seite habe. Denn alles, was den Menschen von seiner Seite zum Heile hinführen kann, fällt ganz unter die Prädestination, auch die Vorbereitung zur Gnade, denn diese ist nur möglich durch die göttliche Hilfe gemäß den Worten der Klagelieder (c. ultim.): „Bekehre uns zu dir, o Herr, und wir bekehren uns."

So hat die Vorherbestimmung ihren letzten Grund im göttlichen Willen, auf den als letztes Ziel die ganze Wirkung der Prädestination gerichtet ist, von dem sie als ihrem ersten Princip ausgeht[1]).

Da nun der Gegenstand des göttlichen Willens seine eigene Güte ist, so ist es in letzter Instanz die Güte Gottes, welche den entscheidenden Grund zur Vorherbestimmung bildet. Diese Güte zeigt sich aber nicht blos in der unverdienten Berufung der Einen, sondern auch in der Verwerfung der Anderen[2]). Dabei muß frei-

1) 1. p. q. 23. a. 5.

2) Ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest praedestinationis aliquorum et reprobationis aliquorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repraesentetur. Necesse est autem quod divina bonitas, quae est in se una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus propter hoc quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum, et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur . . . Sic igitur consideremus totum genus humanum sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus, quan

lich die bonitas divina im metaphysischen Sinne als Vollkommenheit, Größe, Herrlichkeit Gottes genommen werden; denn an den Verdammten kommt allerdings mehr die Gerechtigkeit, als die Gütigkeit Gottes zur Darstellung. Da Gott indeß auch ihnen seine Langmuth im Ertragen ihrer Bosheit, die auch sie zur Buße führen will, erweist, so liebt er auch sie, will er auch sie zum Heile führen, sind auch sie nicht von vornherein verworfen oder übergangen.

1. In dieser Darstellung der Gratuität der Prädestination sind drei Punkte hervorzuheben, welche für die Frage, ob ante oder post praevisa entscheidend sind.

Erstens die Beweisführung des heil. Thomas bezieht sich ganz und gar auf die Prädestination, adäquat betrachtet, als Vorherbestimmung zur Glorie und Gnade; er erklärt sie für ganz unverdient, in communi betrachtet, quantum ad totum effectum. Alle seine Beweise für die Gratuität der Prädestination entnimmt er ja der Gratuität der Gnade. Daß aber die Vorherbestimmung zur Glorie, mit der Vorherbestimmung zur Gnade verbunden, ohne alle Verdienste erfolgt, ist unter katholischen Theologen nicht zweifelhaft und kann unter Christen nicht zweifelhaft sein. Mit großem

---

tum ad aliquos quos praedestinat. suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae parcendo: et quantum ad aliquos quos reprobat, per modum justitiae puniendo. Et haec est ratio, quare Deus quosdam eligit et quosdam reprobat. Et hanc causam assignat Apostolus (Rom. 9) dicens: Volens Deus ostendere iram, i. e. vindictam justitiae et notam facere potentiam suam, sustinuit, id est permisit, in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam. Et 2 Tim. 2 dicit: In magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea sed et lignea et fictilia. Et quaedam quidem in honorem, quaedam in contumeliam. Sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit super Joannem tr. 26: Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare . . . Sicut ex simplici voluntate artificis dependet, quod ille lapis est in ista parte parietis et ille in alia, quamvis ratio artis habeat, quod aliqui sint in hac et aliqui sint in illa. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inaequalia non inaequalibus praeparat. Hoc enim esset contra justitiae rationem, si praedestinationis effectus ex debito redderetur et non daretur ex gratia. In his enim quae ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult plus vel minus (dummodo nulli subtrahat debitum) absque praejudicio justitiae. Et hoc est quod dicit paterfamilias Matth. 20: Tolle quod tuum est et vade, an non licet mihi quod volo facere? Ibid. ad 3m.

Unrecht beruft man sich also auf den heil. Thomas für die praedestinatio ante praevisa merita speciell in Bezug auf die Glorie.

Zweitens lehrt gerade umgekehrt der heil. Thomas, daß, wenn man einzelne Momente in der Prädestination unterscheidet, speciell die Gnade von der Glorie trennt, dann mit allem Fuge von einer Vorherbestimmung zur Glorie wegen der Verdienste gesprochen werden könne. Deus praeordinavit (= praedestinavit) se daturum alicui gloriam ex meritis.

Noch ausdrücklicher hebt er jene Scheidung von Gnade und Glorie, bezw. deren Möglichkeit im Commentar zum Römerbrief hervor, und erklärt ausdrücklich, daß, wenn man die Glorie für sich betrachtet, recht wohl die Vorherbestimmung zur Seligkeit von der Voraussicht der Verdienste abhängig gedacht werden könne.

Circa ordinem praescientiae et praedestinationis quidam dicunt, quod praescientia meritorum bonorum et malorum est ratio praedestinationis et reprobationis, ut scl. intelligatur, quod Deus praedestinet aliquos, quia praescit eos bene operaturos et in Christum credituros et secundum hoc litera sic legitur: Quos praescivit conformes fieri imagini filii ejus, hos praedestinavit; et hoc quidem rationabiliter diceretur, si praedestinatio respiceret *tantum vitam aeternam*, quae datur meritis. Sed sub praedestinatione cadit omne beneficium salutare, quod est homini ab aeterno divinitus praeparatum . . . Unde ponere quod aliquod meritum ex parte nostra praesupponatur, cujus praescientia sit ratio praedestinationis, nihil est aliud quam ponere gratiam dari ex meritis nostris et quod principium bonorum operum est ex nobis et consummatio est ex Deo[1]).

Der heil. Thomas sagt also, daß man unter der Prädestination regelmäßig die Vorherbestimmung zur Glorie und Gnade verstehe, und sie darum durchaus von den Verdiensten unabhängig denken müsse; wenn man aber die Glorie für sich betrachten würde, müßte die Prädestination als abhängig von den Verdiensten angenommen werden. Der heilige Lehrer hat sich also die Frage, wie sie jetzt unter den Theologen formulirt wird, ausdrücklich gar nicht gestellt. Und auf demselben Standpunkte stehen auch die heiligen Väter, welche die Vorherbestimmung ganz unverdient nennen, und, wie

1) C. 8. lect. 6.

C. Du Plessis d'Argentré in seiner Geschichte der Prädestination nachweist [1]), alle älteren Scholastiker, bis zum Jahre 1708, welche sie allerdings von der Voraussicht der Verdienste unabhängig erklären.

Mit großem Unrechte berufen sich also spätere Theologen auf die Väter und älteren Theologen, insbesondere den heil. Thomas, um ihre Prädestination ante praevisa merita zu erhärten.

Der dritte Punkt, welcher in der Lehre des heil. Thomas sehr entschieden hervortritt, ist, daß die Ordnung der Prädestination in der Ewigkeit bei ihm ganz genau dieselbe ist, wie die Ordnung der Ausführung derselben in der Zeit: das Verleihen der Gnade ohne Verdienst gilt ihm als Beweis für die Gratuität der Vorherbestimmung, das Verleihen der Seligkeit tritt bei ihm an die Stelle der Vorherbestimmung zur Seligkeit, beides wird von ihm ohne Unterschied gebraucht. Uebrigens erklärt er seine Meinung hierüber wieder ganz unzweideutig an der oben citirten Stelle seines Commentars zum Hebräerbriefe: Eadem ratione omnia beneficia, quae confert nobis ex tempore praeparavit nobis ab aeterno [2]).

---

1) Veteres scholastici de causa praedestinationis *omnino* consideratae et ad gratiam et ad gloriam praecipue agebant. Ideo nolebant eam esse ex praevisis meritis, quia gratia quae in ea includitur, non datur nec proinde praedestinatur ob praevisa merita. Comment. hist. de praed. c. 10. §. 1.

2) Kürzer und bündiger erklärt der heil. Thomas seine Meinung über die Unabhängigkeit der Prädestination von den Verdiensten in der S. c. gent. l. 3. c. 163: Quod autem praedestinatio et electio causam non habeant ex aliquibus humanis meritis, potest fieri manifestum, non solum ex hoc quod gratia Dei, quae est praedestinationis effectus, meritis non praevenitur, sed omnia merita praecedit humana, ut ostensum est, sed etiam manifestari potest ex hoc, quod divina voluntas et providentia est prima causa eorum, quae fiunt. Nihil autem potest esse causa voluntatis et providentiae divinae, licet effectuum providentiae et similiter praedestinationis unus possit alterius esse causa. Quis enim, ut Apostolus dicit, prior dedit illi et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia, ipsi gloria in saecula. Amen. (Rom. XI, 35. 36.) Darnach verwirft der heilige Lehrer erstens nur jene praedestinatio ex praevisis meritis, nach welcher auch die erste Gnade verdient werden kann; das ist aber in unserer Auffassung keineswegs der Fall. Zweitens verwirft er einen Einfluß unserer Verdienste auf den ewigen, ursachlosen Willen Gottes, der ja erste und Hauptursache alles Geschehens in der Welt ist; einen solchen nehmen wir auch durchaus nicht an. Dagegen behauptet der heil. Thomas einen causalen Zusammenhang zwischen den einzelnen Gliedern des Weltganzen, der von dem Willen und der Anordnung der Vorsehung abhängt. Gott will nicht unsere Seligkeit, weil unsere Ver-

2. Es ist ja auch ganz einleuchtend, daß, wenn uns Gott die Seligkeit als Belohnung für unsere Verdienste *verheißt*, er sie uns in Anbetracht unserer Verdienste geben will. Sein Wille ist aber von Ewigkeit derselbe; von Ewigkeit her also wollte er uns die Seligkeit nur wegen unserer Verdienste geben, d. h. er bestimmte uns nur wegen unserer Verdienste vorher. Nun wird aber keine Wahrheit klarer von der Offenbarung ausgesprochen werden, als die von der Verheißung der Seligkeit in Folge unserer Verdienste. Also kann auch die Vorherbestimmung nicht von den Verdiensten absehen.

Daß Gott eine andere Ordnung in der Vorherbestimmung, und eine andere in der Verheißung oder Ausführung einhalte, läßt sich in keiner Weise auch nur mit irgend einem Scheine von Wahrheit aus den Offenbarungsquellen beweisen; man muß also, um diese Verschiedenheit zu beweisen, zu Vernunftgründen seine Zuflucht nehmen: es läßt sich aber ganz evident zeigen, daß dieselben nicht das Mindeste beweisen. Schon von vornherein kann man überzeugt sein, daß sie nichts beweisen, da ja unmöglich Gott etwas anderes vorherbestimmen kann, als er später in der Zeit ausführt: es liegt ja im Begriffe der Vorherbestimmung, daß sie dasselbe und auf dieselbe Weise (eadem ratione sagt der heil. Thomas) von Ewigkeit vorbereitet, was in der Zeit geschieht.

---

dienste seinen Willen bestimmt haben, uns die Seligkeit zu geben, sondern er will, daß wir wegen unserer Verdienste, kraft derselben unsere Seligkeit erlangen. Vgl. des Verfassers Theodicee, S. 145. Dieser Wille ist als ewige Anordnung Gottes die Vorherbestimmung zur Seligkeit wegen unserer Verdienste.

Auch das *Vorherwissen* der Verdienste ist nicht die *Ursache* der Vorherbestimmung; denn die Vorherbestimmung als *Actes Gottes* hat keine andere Ursache, als Gott selbst. Praedestinatio supra certitudinem providentiae nihil aliud addit nisi certitudinem praescientiae. Ut si dicatur quod Deus ordinat praedestinatum ad salutem, sicut et alium quemlibet. Sed cum hoc de praedestinato scit quod non deficiet de salute. Sic enim dicendo non diceretur praedestinatus differre a non praedestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte praescientiae eventus. Et sic praescientia esset causa praedestinationis nec praedestinatio esset per electionem praedestinantis. Quod est contra auctoritatem Scripturae et dicta Sanctorum. De ver. q. 6. a. 3.

Wenn der heilige Lehrer am Schlusse dieser Stelle sagt, die Prädestination von dem Vorherwissen Gottes abhängig machen, statt von der Erwählung des Prädestinirenden, widerstreite der Schrift und den Vätern, so trifft das nur zu von der Prädestination zur *Gnade und Glorie*. Denn nur in diesem Sinne spricht die Schrift und meistens auch die Väter von der Erwählung, wie wir gesehen. Dagegen machen die Väter ganz ausdrücklich die Seligkeit vom Vorherwissen Gottes abhängig. S. unten S. 349 f.

3. Die Vernunftsätze, auf die man sich für die Verschiedenheit der Vorherbestimmung von der zeitlichen Ausführung beruft, sind allerdings, für sich betrachtet, sehr einleuchtend: Die Ordnung der Intention ist der Ordnung der Ausführung gerade entgegengesetzt; was das Erste in der Intention ist, das ist das Letzte in der Ausführung, und umgekehrt. Specieller: Man muß erst den Zweck, das Ziel wollen, ehe man die Mittel will. Und doch müssen die Mittel bei der Ausführung erst angewandt werden, ehe der Zweck erreicht wird. Aber nichts weniger als einleuchtend ist ihre Anwendung. Also in unserem Falle: Gott muß erst die Seligkeit der Prädestinirten wollen, ehe er beschließt, ihnen die dazu nöthigen Mittel, die Verdienste, durch Verleihung seiner Gnade zu verleihen. Er beschließt also die Seligkeit der Prädestinirten ohne Rücksicht auf alle Verdienste, jedenfalls vor allem Verdienste.

Diese Beweisführung, auf welche man sich viel zu gut thut, beruht in Wirklichkeit auf einem handgreiflichen Fehlschlusse, einer petitio principii: sie setzt voraus, was sie beweisen soll. Sie nimmt nämlich schon an, daß Gott nur eine bestimmte Zahl von Menschen von vornherein voluntate antecedente selig machen will; um nun dieses Ziel, das zuerst intendirt ist, zu erreichen, will er auch die Mittel geben, es zu erreichen, d. h. die Verdienste ermöglichen. So läßt sich allerdings, wenn man voraussetzt, Gott wolle von vornherein nur eine Anzahl zur Seligkeit bestimmen, leicht zeigen, daß dieselben ohne Rücksicht auf Verdienste prädestinirt sind.

Wenn es aber ein unerträglicher Irrthum ist, zu behaupten, Gott wolle nur Einige selig machen, wenn in Wahrheit Gott aller Heil will, dann ist eben die Seligkeit aller Menschen der Zweck der Schöpfung und der Erlösung, welcher von Gott zuerst und von vornherein intendirt ist. Das Allererste in der Intention Gottes ist also die Seligkeit Aller. Um diesen Endzweck zu erreichen, beschließt nun allerdings die göttliche Weisheit, an zweiter Stelle, wenn man so sagen will, auch die nothwendigen Mittel zu ermöglichen und zu verleihen. Es geht also in zweiter Linie der Beschluß Gottes auf die Gnaden, durch welche allein die Seligkeit verdient werden kann. Er muß aber die zu dem Verdienste nothwendigen Gnaden nicht blos Einigen, sondern Allen verleihen, weil ja das Heil Aller das von ihm intendirte Ziel ist.

Aber freilich, die Gnade kann er so austheilen, daß er den einen die blos hinreichenden Gnaden, anderen reichliche, anderen sehr reichliche Gnaden verleiht. Er kann den einen wirksame,

anderen blos hinreichende Gnaden verleihen. Diejenigen, welche blos hinreichende Gnaden erhalten, wirken mit der Gnade nicht mit, durch ihre Schuld ist die Gnade unwirksam; durch ihre freiwillige Sünde verscherzen sie das Heil: Gott muß sie zum Verderben bestimmen. Diejenigen, welche mitwirken, erwerben sich die Verdienste, welche die Bedingung des Heiles sind: sie werden darum ebenso wegen ihrer Verdienste zur Seligkeit prädestinirt, wie die Schlechten wegen ihrer Sünden zur Verdammniß verurtheilt werden und bestimmt waren; wie also nicht voluntate antecedente, sondern nur consequente, durch die Sünden der Verdammten Gott genöthigt ist, sie zur Verdammniß zu bestimmen, so bestimmt er auch erst voluntate consequente, d. h. mit Rücksicht auf ihre Verdienste die Guten zur Seligkeit.

Wäre der Schluß richtig: der Zweck muß früher gewollt sein als die Mittel: also muß die Seligkeit zuerst vor der Intention der Mittel, der Verdienste, beschlossen sein, so müßte er auch auf die Verworfenen angewandt werden können. Wenn Gott voluntate antecedente nur Einige zur Seligkeit führen will, und diese Intention jeder anderen vorausgehen muß, so muß er auch den Zweck der Verdammten sogleich voluntate antecedente in's Auge fassen. Da derselbe nun die Verherrlichung Gottes durch Erweis seiner Größe und Gerechtigkeit ist, so muß er sodann dazu die nöthigen Mittel beschließen: er muß machen, daß sie sündigen, damit sie den von ihm von vornherein bestimmten Zweck erreichen; d. h. sie, wie Calvin lehrt, zur Verdammniß und zur Sünde vorherbestimmen.

Im Grunde genommen kann aber weder die Seligkeit der einen (in gegenwärtiger Heilsordnung), noch die Verwerfung der anderen als ein absolutes Ziel intendirt werden. In der Intention der Seligkeit ist wesentlich die Bedingung des Strebens darnach, wie in der Verwerfung, die Bedingung der Abwendung von Gott mitcingeschlossen. Es ist also ein innerer Widerspruch, zu sagen: Erst wird von Gott die Seligkeit intendirt, und erst dann die Mittel, welche zu derselben als Ziel führen: dies trifft nicht einmal zu, wenn wir selbst jenes Ziel verstehen, was Gott voluntate antecedente will, nämlich das Heil aller Menschen; denn nur mit Rücksicht auf das Streben nach derselben kann er sie allen als Endziel vorstecken. Die wirkliche Zusicherung der Seligkeit, die Gegenstand der voluntas consequens ist, schließt erst recht, nämlich begrifflich die Verdienste ein: sie ist die Zusicherung des Heils wegen und unter der Voraussetzung der vorausgesehenen Verdienste.

Der Satz: Quod primum est in intentione, ultimum est in executione beweist gar nichts für eine Vorherbestimmung ohne Verdienste bezw. für eine Umkehrung der Ordnung, welche zwischen der Verleihung der Seligkeit und ihrer Intention stattfinden müsse. Gewiß intendiren wir vorher die Seligkeit und richten dann darauf die Verdienste, während wir erst am Ende die Seligkeit erlangen, nachdem wir vorher gute Werke verrichtet haben. Und ebenso verleiht sie Gott erst am Ende, nachdem die Werke vorausgegangen sind, während er die Seligkeit als Ziel früher intendirte, als die Werke. Aber daraus folgt nicht, daß er die Seligkeit, welche thatsächlich erreicht wird, ohne Rücksicht auf die Verdienste intendirte. Umgekehrt: wenn uns Gott verheißt, er werde uns wegen unserer Verdienste die Seligkeit geben, so entspricht ja auch diese Verheißung der *Intention* Gottes, nicht der Ausführung in der Zeit: er intendirt wegen der Mittel der Verdienste uns das Endziel zu verleihen.

4. Man könnte gegen diese Ausführungen einwenden, daß sie nicht nur die Gratuität der Vorherbestimmung zur Seligkeit, sondern auch die zur Gnade aufhebe, wie ja überhaupt die von uns gemachte Unterscheidung zwischen Prädestination zur Gnade und Prädestination zur Glorie unhaltbar sei. Da die Seligkeit nur durch die Gnade möglich ist, so ist offenbar die Seligkeit ebenso unverdient, wie die Gnade, und dasselbe gilt auch von der Prädestination dazu.

Die Gratuität der Gnade und der Vorherbestimmung dazu muß allerdings genauer bestimmt werden: Gott muß und kann uns die Gnade nicht wegen unserer Verdienste, wegen unserer Vorbereitung vorherbestimmen, er *muß* sie uns aber geben, weil er Gott, Schöpfer, Erlöser und Beseliger ist. Denn wie er unsere Glückseligkeit wollen muß, so auch die dazu erforderlichen Gnaden. Diese Forderung, welche lediglich von Seiten Gottes, nicht von unserer Seite kommt, verlangt aber nicht, daß er allen gleiche, daß er allen wirksame Gnaden gibt. Darum ist die thatsächliche Berufung zum Gnadenstande in jeder Beziehung ganz unverdient und auch von Seiten Gottes eine ganz freie. Dabei bleibt aber bestehen, daß er die Seligkeit uns wegen der mit der Gnade zu bewerkstelligenden Verdienste verleihen und intendiren kann. Im Grunde freilich bleibt dabei auch die Seligkeit eine bloße Gnade, weil sie nur unter Voraussetzung gnadenreicher Hilfe Gottes verdient werden kann: „Er krönt in uns nur seine Gaben."

5. Aus dem Gesagten ergibt sich mit aller Bestimmtheit, daß

die Annahme: Gott halte in der Ausführung seines Heilsplanes eine andere Ordnung ein, als in dessen Vorbereitung in der Ewigkeit nicht nur in der Offenbarung und in der Vernunft keine Stütze findet, also eine rein willkürliche, nur auf Mißverständnissen beruhende Ausflucht ist, sondern auch in sich ganz unhaltbar und vernunftwidrig, daß also in der Frage über die Vorherbestimmung von dem ganz evidenten Satze des heil. Thomas: Eadem ratione omnia beneficia, quae nobis confert ex tempore, praeparavit nobis ab aeterno nicht abgegangen werden darf.

Nun ist es aber, wie bemerkt, der Grundgedanke der christlichen Soteriologie, daß wir die Seligkeit wegen, in Folge unserer Verdienste von Gott erlangen, daß sie Gott wegen unserer Verdienste gibt, gerade ebenso, wie er auch nur wegen der Mißverdienste die Bösen verwirft. Also hat uns Gott auch die Seligkeit von Ewigkeit für unsere Verdienste vorherbestimmt. Dies wollen wir nun noch directer zeigen.

§. 430.

Die heilige Schrift lehrt die bedingte Prädestination.

1. In besonders feierlicher, einschneidender Weise hat der göttliche Heiland den Zusammenhang der Seligkeit und der Verdienste in der großartigen Schilderung des allgemeinen Gerichtes zum Ausdrucke gebracht und mit allem Nachdrucke betont. Venite benedicti Patris mei; possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Esurivi enim et dedistis mihi manducare: sitivi et dedistis mihi bibere[1]) . . . Und zu den Verdammten zur Linken spricht er ganz parallel: Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus. Esurivi enim et non dedistis mihi manducare, sitivi et non dedistis mihi potum . . .[2]).

Mag nun diese anschauliche Darstellung nicht gerade buchstäblich zu deuten, sondern nur als eine malerische Scenerie zu fassen sein; aber ein Gedanke ist es, der den Grundton des Ganzen bildet: der göttliche Richter erkennt den Schafen zur Rechten die Seligkeit wegen ihrer Verdienste zu, den Böcken zur Linken die Strafe wegen ihrer schlechten Werke. Aber gerade dieser Gedanke ginge verloren, und die ganze Scene reducirte sich auf eine leere Ceremonie, sie wäre eine trügerische Komödie, wenn den Einen die

1) Matth. 25, 34. 35. — 2) V. 41, 42.

Seligkeit unabhängig von ihren Verdiensten von Ewigkeit bestimmt wäre und den Anderen unabhängig von ihren Mißverdiensten die Verdammniß. Denn das ist doch zum mindesten über allem Zweifel, daß die Bereitung der Seligkeit vor Anbeginn der Welt geradeso dargestellt wird, wie die Bereitung des höllischen Feuers für den Teufel und die Seinigen. Da nun ganz gewiß die Verdammniß nur wegen der Mißverdienste erfolgt und nur wegen derselben bereitet und intendirt sein kann, so erfolgt auch die Verleihung der Seligkeit und ihre ewige Zubereitung nur in Folge der Verdienste. In der That ist ein Richterspruch nur dann gerecht, wenn er authentisch erklärt und ausführt, was dem bestehenden Gesetze entspricht. Es muß also ewige göttliche Satzung sein, daß die Guten die Seligkeit wegen ihrer Verdienste empfangen sollen, wie es auch nur ewiges göttliches Gesetz sein kann, daß die Bösen wegen ihrer Sünden verworfen werden. Diese ewige göttliche Satzung lautet aber mit anderen Worten: Die Auserwählten sind wegen ihrer Verdienste prädestinirt, die Verworfenen wegen ihrer Sünden zur Hölle bestimmt.

2. Die heilige Schrift verspricht uns die Seligkeit unter der Bedingung, daß wir rechtmäßig streiten, daß wir Gewalt gebrauchen, um das Himmelreich zu erlangen, daß wir die Gebote Gottes halten. Wenn wir die Bedingung nicht erfüllen, wenn wir uns nicht Mühe geben, laufen wir Gefahr, das Heil zu verlieren, weshalb wir dasselbe mit Furcht und Zittern wirken, unsere Auserwählung sichern sollen. Alle diese Ermahnungen, welche unser gesammtes sittliches Streben berühren, hätten keine ernste Bedeutung, ja sie wären leere Lock- und Schreckmittel, wie man sie Kindern gegenüber anwendet, wenn unser Heil unabhängig von unserer sittlichen Mitarbeit, eine absolut beschlossene Sache wäre.

Unter Menschen wenigstens haben jene bedingten, ernstlich gemeinten Verheißungen den einzig annehmbaren Sinn, daß der Versprechende den Willen hat und daß er vorher bei sich beschlossen hat, das Verheißene mit Rücksicht auf die Erfüllung der Bedingung zu geben[1]).

---

1) Sicut promissio est signum voluntatis, ita promissio conditionata est signum voluntatis conditionatae. Sane insolens plane est inter homines id sub conditione promittere, quod jam voluntate absoluta decreverunt ... Confirmatur quia non solum promissiones omnes sunt conditionatae, sed adduntur minae, nisi conditio illa praestetur, amissionis regni et aeternae damnationis incurrendae, quae etiam ad omnes pertinent. Ergo

3. Diese so eindringlichen Ermahnungen und Drohungen der heiligen Schrift, welche ja auch den Hauptinhalt aller Askese, der gesammten homiletischen und katechetischen Wirksamkeit der christlichen Kirche bilden, wären ganz werth- und zwecklos, wenn die Vorherbestimmung eine absolute wäre. Der Leichtsinnige und Träge könnte sich und müßte sich sagen: Dies ist alles leeres Gerede; wenn ich ohne Rücksicht auf meine Bemühungen vorherbestimmt bin, werde ich doch selig, ich brauche mir nicht die geringste Mühe zu geben; bin ich aber ohne Rücksicht auf mein Thun nicht vorherbestimmt, bin ich in der Prädestination übergangen, dann hilft alles Arbeiten nichts. Diejenigen aber, die es wirklich mit ihrem Seelenheile ernst nehmen, können durch eine solche Lehre zur Verzweiflung gebracht werden. Denn Niemand kann wissen, ob er nicht das Unglück gehabt hat, bei der absolut rein willkürlichen Vorherbestimmung übergangen zu sein. Alle Bemühung von seiner Seite kann ihm diese Besorgniß nicht verscheuchen.

Ganz anders, wenn die Vorherbestimmung von unseren Verdiensten abhängt: dieselbe ist freilich auch so von Ewigkeit unabänderlich festgesetzt; aber Niemand kann sagen: „Es ist doch schon bestimmt, daß ich selig werde, oder nicht. Darum kann ich thun, was ich will.“ Vielmehr muß er schließen: „Wenn ich nicht redlich mich bemühe, dann ist von Ewigkeit in Folge dieser meiner vorausgesehenen Fahrlässigkeit mein Verderben festgesetzt. Wenn ich mir redlich Mühe gebe, so setze ich eben damit die Bedingung, welche Gott vorausgesehen und darum mir die Seligkeit bestimmt hat.“

Der heil. Franz von Sales hatte langjährige fürchterliche Seelenkämpfe wegen seiner Vorherbestimmung zu bestehen, bis ihn die Lehre des Lessius von der Vorherbestimmung post praevisa merita, welche er die alte Lehre der Kirche und der heiligen Schrift nennt, beruhigte[1]).

---

regnum non ita est decretum alicui, quin reipsa possit amitti. Si enim non possit sequi realis omissio, vana essent ista terriculamenta. Lessius de praedest. n. 12.

1) Er schrieb an Lessius nach Herausgabe von dessen Schrift de praedestinatione unter dem 26. August 1648: Cognovi Paternitatem vestram sententiam illam antiquitate, suavitate, ac Scripturarum nativa auctoritate nobilissimam de praedestinatione ad gloriam post praevisa merita amplecti ac tueri. Quod etiam mihi gratissimum fuit, qui nimirum eam semper ut Dei misericordiae ac gratiae magis consentaneam ac amabilem existimavi, quod etiam tantisper in libello de amore Dei indicavi.

4. Die Ermahnung des heil. Petrus, unseren Beruf und unsere Auserwählung durch gute Werke *sicher* zustellen[1]), schließt ganz *direct* eine Vorherbestimmung ohne Rücksicht auf unsere Verdienste aus. Denn wenn die Berufung und Auserwählung zunächst auch wohl von der Berufung zum Glauben und von der diesseitigen Auserwählung zu verstehen ist, so ist doch selbstverständlich, daß, wenn diese Berufung und Auserwählung nicht eine absolute, unveränderliche ist, sondern von unserer Mitwirkung ihre Festigkeit erhält, dann auch die Vorherbestimmung zur Seligkeit durch unsere Verdienste ihre absolute Unveränderlichkeit erhält. Darum heißen die Worte des Apostels gerade so viel als: Stellet euere Prädestination durch euere Verdienste sicher.

Und dieses ist im Grunde genau dasselbe, als was der etwas hyperbolische Ausdruck für die praedestinatio post praevisa merita besagt: Si non es praedestinatus, fac ut praedestineris. Der Satz enthält eine Uebertreibung; denn wenn Jemand nicht prädestinirt ist, so ist er es unwandelbar, sei es wegen, sei es ohne Rücksicht auf seine Verdienste. Im ersteren Falle ist er eben wegen Voraussicht der Mißverdienste verworfen worden. Der Satz ist eine Uebertragung von dem Gebiete des *Berufes* (zu einem Stande) auf den der Prädestination. Man kann allerdings mit voller Wahrheit sagen: Si non es vocatus, fac ut voceris. Wenn Jemand ohne göttlichen Beruf in den Ordens- oder Priesterstand sich eingedrängt hat, ist er darum nicht verloren. Wenn ihm auch die Gnaden entgehen, die ihm Gott in seinem eigentlichen Berufe zugedacht hatte, so braucht er darum nicht die Hoffnung aufzugeben. Wenn er in diesem Stande, den er nicht mehr aufgeben kann, sich redliche Mühe gibt, wird ihm Gott auch so seine Hilfe nicht versagen; durch treues und redliches Bemühen kann er den Schaden eines verfehlten Berufes wieder gut machen; der leichtsinnig erwählte Beruf kann einigermaßen sein eigentlicher Beruf werden.

Dies hat man denn auch auf die Vorherbestimmung, welche mit dem göttlichen Berufe zu einem Stande einige Aehnlichkeit hat, angewandt. Hier kann der Sinn aber nur der sein: So gewiß hängt von deiner Treue deine Vorherbestimmung ab, daß du sie, obgleich dieselbe schon in der Ewigkeit vollzogen wird, noch zu deinen Gunsten umändern kannst. Es ist ganz gewiß: wenn du dir red-

1) Fratres, magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis. 2 Petr. 1, 10.

liche Mühe gibst, kannst du deine Vorherbestimmung zu deinen Gunsten umstimmen oder bestimmen.

5. Bei der so klaren Lehre der heiligen Schrift können andere Stellen, welche für die entgegengesetzte Meinung vorgebracht werden, schon von vornherein abgewiesen werden.

§. 431.

Aus der heiligen Schrift und den heiligen Vätern kann nichts für die absolute Prädestination angeführt werden.

I. Es findet sich thatsächlich in der ganzen heiligen Schrift kein einziger Text, der die praedestinatio ad gloriam ante praevisa aussprüche, oder aus dem sie mit irgend welcher logischer Consequenz hergeleitet werden könnte.

1. Denn damit die Stellen beweisend wären, müßte vor allem gezeigt werden, daß sie speciell von der Prädestination zur Glorie, und nicht zur Gnade, oder zu beiden zusammen handelten. Das gerade Gegentheil aber ist der Fall. Sodann dürfen doch die Texte nicht für sich genommen werden, sondern im Zusammenhange mit anderen ganz klaren Wahrheiten derselben heiligen Schrift. Wenn nämlich an einer Stelle von einer Vorherbestimmung ohne ausdrückliche Bezugnahme auf die Verdienste die Rede ist, so werden damit die Verdienste nicht ausgeschlossen, sondern sie müssen nach anderen ausdrücklicheren Erklärungen hinzugedacht werden. So z. B. wenn es heißt: Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum [1]), oder: Surgent pseudochristi et pseudoprophetae et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur (si fieri potest) etiam electi [2]). Damit diese Stellen etwas bewiesen, müßte gezeigt werden, 1° daß von der Berufung und Vorherbestimmung zur Seligkeit die Rede sei; 2° daß dieselbe ohne Rücksicht auf Verdienste erfolgt sei: beides läßt sich nicht beweisen, aber das Gegentheil trifft zu.

2. Doch die Hauptstelle für die absolute Prädestination ist das 9. Kapitel des Römerbriefes: Cum enim nondum nati fuissent (Esau et Jacob), aut aliquid boni egissent aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei: Quia major serviet minori, sicut scriptum est: Jacob dilexi, Esau autem odio habui. Quid ergo dicemus? numquid iniquitas apud Deum? Absit. Moysi enim

1) Luk. 12, 32. — 2) Matth. 24, 24; vgl. auch V. 22.

dicit: Miserebor, cujus misereor, et misericordiam praestabo, cujus miserebor . . . Dicit enim Scriptura Pharaoni: Quia in hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam . . . Ergo cujus vult, miseretur, et quem vult, indurat . . . An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam[1])?

Auffallen muß es vor allem, daß man einen Hauptbeweis gerade aus einer Stelle nimmt, die selbst nach der Versicherung des größten Exegeten der Kirche, des heil. Hieronymus, als die dunkelste in dem so dunklen Briefe an die Römer sich erweist, so dunkel, daß er nur durch besondere Erleuchtung des heiligen Geistes verstanden werden kann[2]). Jedenfalls sollte man doch etwas stutzig werden und wenigstens diesen Beweis nicht urgiren, wenn man sieht, daß Calvin seine gotteslästerliche Prädestination aus dieser Stelle zu beweisen sucht. Ja, Calvin beruft sich mit besserem Rechte auf die Stelle, als die Vertheidiger der praedestinatio ante praevisa merita. Denn wenn nun doch einmal die Worte ohne Rücksicht auf die anderweitige Lehre der Schrift, ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, ohne Rücksicht auf die Natur der Sache, in ihrem crassesten Sinne genommen werden sollen, wie dies nicht weniger als Calvin jene katholischen Theologen thun, dann haben wir eine ewige Vorherbestimmung des Menschen zur Verdammniß wie zur Seligkeit, ohne alle Verdienste und Mißverdienste, zugleich eine Vorherbestimmung zur Sünde, eine Verhärtung der einen, einen wahren, ewigen, unverdienten, rein willkürlichen Haß gegen die einen, wie eine unverdiente Bestimmung der anderen zur Seligkeit.

Berücksichtigt man hingegen den *Zusammenhang* der Stelle mit dem Vorhergehenden und mit der ganzen *Tendenz* des Apostels im Römerbrief, ferner die *anderweitige Lehre* der Schrift und die *Natur der Sache* selbst, so kann die Stelle gar keine ernste dogmatische Schwierigkeit machen, jedenfalls beweist sie schlechterdings nichts für eine absolute, particulare Vorherbestimmung zur Glorie. Die ganze Tendenz des Apostels geht darauf, zu zeigen, daß weder die Werke des Gesetzes die Juden, noch die natürlich guten Werke die Heiden *rechtfertigen* konnten. Nur allein durch den Glauben, durch die ganz *unverdiente Gnade Christi* können wir das Heil, die Gerechtigkeit, die Rechtfertigung erlangen.

Es ist also an unserer Stelle nicht präcis von der Berufung,

1) V. 11—21. — 2) Ep. 120, 10.

Vorherbestimmung zur Seligkeit, sondern zur Gnade die Rede; dieselbe geschieht allerdings ohne Rücksicht auf unsere Verdienste.

Gott ist gewiß Herr über seine Geschöpfe, wie der Töpfer über seine Geschirre: er kann darum machen, daß die einen Gefäße der Ehre, andere Gefäße der Schmach werden. Da er aber zugleich liebender Vater seiner Kinder ist und ernstlich will, daß alle selig werden, ja dies ernstlich wollen muß, so kann er nicht direct und positiv einige zur Verdammniß bestimmen, auch nicht einige negativ der Verdammniß so überlassen, daß er von vornherein sie bei der Bestimmung zum Heile übergeht: er kann sie nicht hassen, haßt er ja nichts von dem, was er gemacht hat, er kann sie nicht positiv verhärten; er muß allen hinreichende Gnaden geben. Aber er kann seine Gnaden so austheilen, daß die einen wirklich Gefäße der Ehre werden, andere aber durch ihre Schuld Gefäße der Schmach. Wie er also letztere nur mit Rücksicht auf ihre Mißverdienste zu Gefäßen der Schmach macht, in diesem Sinne zur Verdammniß bestimmt hat, so hat er erstere nur in dem Sinne zu Gefäßen der Ehre gemacht, daß er sie mit Rücksicht auf ihre Verdienste zur Seligkeit vorherbestimmte.

Wie speciell die Verhärtung Pharao's zu verstehen ist, haben wir oben [1]) erklärt, wo von der zureichenden Gnade für alle, auch die Verstockten, die Rede war.

Der Haß Gottes gegen Esau kann natürlich nicht im eigentlichen Sinne verstanden werden; nach dem heil. Thomas kommt überhaupt Gott Haß im eigentlichen Sinne nicht zu, sondern nur solche Gesinnung und Thätigkeit gegen die Sünde, die bei uns als Wirkung des Hasses auftritt. Aber an unserer Stelle kann der Haß nicht einmal so von Gott verstanden werden; denn auch Esau ist ein Geschöpf Gottes, das er nach Versicherung des Buches der Weisheit als solches nicht hassen kann. Er kann ihn also nur als Sünder hassen, und dann setzt der Haß Gottes die Voraussicht der Sünde voraus; so erklärt es in der That der heil. Hieronymus [2]). Versteht man es aber von dem vorausgehenden Willen Gottes, so kann es nur eine geringere Liebe bezeichnen, welche freilich in Jakob eine Bevorzugung und in Esau eine Zurücksetzung bedeutet, welche nach der Ausdrucksweise der heiligen Schrift als Haß Gottes, als Wirkung eines göttlichen Hasses sich darstellt. So verlangt der göttliche Heiland von seinen Jüngern, daß sie Vater und Mutter

1) S. 323 ff. — 2) In ep. ad Gal. l. 1.

„hassen" sollen[1]). Daß dies nur von einer Zurücksetzung der Eltern gegenüber den Forderungen des Evangeliums zu verstehen ist, nicht von einem wirklichen Hasse, ist ja sonnenklar. Zum Ueberflusse erklärt aber der heil. Matthäus den Sinn der Worte des Heilandes genauer: „Wer Vater und Mutter mehr liebt, als mich, ist meiner nicht werth[2])." — Auch den Esau liebte Gott, aber er gab ihm nur hinreichende Gnaden; dem Jakob aber in unverdienter größerer Liebe reichlichere, wirksamere Gnaden. Selbst der heil. Augustinus, angeblich die festeste Stütze für die absolute Prädestination, erklärt die Paulinische unverdiente Prädestination von Esau und Jakob und damit der Verworfenen und der Auserwählten überhaupt für eine bedingte, vom Willen des Menschen abhängige. Esau omnes carnales, Jacob autem omnes spirituales; minores electi, majores illi reprobati. Vult et ipse eligi? Fiat minor[3]).

II. So läßt sich also aus der heiligen Schrift keine einzige Stelle für die absolute particulare Prädestination anführen, im Gegentheil, der natürliche Sinn der Schrift beweist, wie der heil. Franz von Sales sehr richtig bemerkt und wir im vorigen Paragraphen gesehen haben, die bedingte Prädestination. Ebenso hat der heilige Kirchenlehrer vollkommen recht, wenn er diese die alte Lehre der Kirche nennt.

1. Denn die Vertheidiger der praedestinatio ante praevisa merita können keinen einzigen Kirchenvater, — selbst, wie sich zeigen wird, auch den heil. Augustin nicht — für ihre Meinung anführen, während viele Väter ganz ausdrücklich von der Vorausssicht der Verdienste die Bestimmung zur Seligkeit abhängig machen. Ganz im Einverständnisse mit ihnen hat auch der heil. Augustinus wenigstens in seinen früheren Jahren diese bedingte Prädestination gelehrt; hierin kann er also und muß er als Träger der kirchlichen Tradition gelten. Wenn er nun später eine andere Ansicht angenommen haben sollte, so kann seine Ansicht nur den Werth einer theologischen Meinung haben, welche in polemischen Rücksichten und in einer nicht klaren Unterscheidung zwischen der Prädestination zur Gnade und zur Seligkeit ihren Grund hat.

2. In Betreff der griechischen Väter kann hierin gar kein

---

1) Luk. 14, 26. — 2) Matth. 10, 37.
3) In ps. 136, 18.

Zweifel bestehen[1]). Bei der Schilderung des jüngsten Gerichtes nach Matth. 25, 31 ff. sagt der heil. Chrysostomus: „Besitzet als eigene, als väterliche, als euere Erbschaft, was euch von Anfang an gebührte. Denn bevor ihr geboren waret, ist dieses, weil ich wußte, daß ihr solche sein würdet, euch von mir vorbereitet worden[2])."

Bei der Erklärung der Worte des Herrn, die er der Mutter der Söhne des Zebedäus auf ihre Bitte um das Sitzen ihrer Söhne zu seiner Rechten gab: Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo, bemerkt der heil. Cyrillus v. Al.: „Nicht als wenn er es nicht geben könnte, sondern weil bei den Kämpfern die Belohnungen ihren Arbeiten entsprechen müssen . . . Denn es war angemessener, daß sie denen verliehen wurden, denen das Vorauswissen des Vaters, wegen ihrer Auszeichnung durch Tugend und guten Werke sie vorbereitet hat[3])." Ebenso erklären die Stelle Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Epiphanius, und unter den Lateinern der heil. Hieronymus, ja selbst der heil. Augustinus, wenn er sagt, daß es an den Söhnen des Zebedäus selbst, an ihrem Willen gelegen, diejenigen zu werden, welchen das Reich bereitet ist[4]).

3. Die Stelle des Römerbriefes: Nam quos praescivit, et praedestinavit[5]) verstehen die Väter von der Vorausbestimmung in Folge der Voraussicht der Verdienste, nicht allein die griechischen: Cyrillus Alex., Theodoret, sondern auch die abendländischen: Ambrosius, Hieronymus, Pseudo-Ambrosius. Ersterer sagt ganz aus-

1) Der Tradition ihrer Väter sind selbst die heutigen schismatischen Griechen treu geblieben, welche in der Synode von Jerusalem (1672) erklären: Deum illos praedestinasse, quos arbitrio suo bene usuros praescivit, quos vero male damnasse. Coll. Harduin. XI, 235. Unter dem freien Willen verstehen sie, wie im Folgenden erklärt wird, den von der Gnade erleuchteten und vorbereiteten Willen.

2) Hom. 80. n. 2. Bruno Astensis erklärt ausdrücklich zu diesen Worten des göttlichen Richters, daß die Vorherbestimmung bedingungsweise erfolgt sei: Fit conditionaliter praedestinatio Dei, nihilque sine aliqua conditione praedestinatum est. (Migne, 165, 784.)

3) Thesaur. 26.

4) Non est meum dare superbis: hoc enim adhuc erant; sed si vultis accipere, nolite esse quod estis. Aliis paratum est; et vos alii estote et vobis paratum est. In Ps. 126, 4. Si ergo credis, ipsa tibi potestas data est, ut sis inter filios Dei; esse autem inter filios Dei hoc est ad dexteram pertinere. In ps. 136. n. 18.

5) Röm. 8, 29.

drücklich: Quia non ante praedestinavit, quam praescivit, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit[1]).

Zu der Stelle: Multi vocati sunt, sed pauci electi bemerkt der heil. Hilarius: Itaque non res indiscreti judicii est electio, sed ex meriti defectu facta discretio est[2]).

4. Selbst die eifrigsten Schüler und Vertheidiger des heil. Augustinus erklären die Prädestination aus der göttlichen Voraussicht der Verdienste wie der Mißverdienste. So der heil. Fulgentius: Ostensurus itaque Deus, quid reddendum praesciverit et quid donandum, praedestinavit illos ad supplicium, quos a se praescivit voluntatis malae vitio discessuros, et praedestinavit ad regnum, quos ad se praescivit misericordiae praevenientis auxilio redituros et in se misericordiae subsequentis auxilio esse mansuros[3]); womit der heil. Prosper übereinstimmt: Voluntate exierunt, voluntate ceciderunt, et quia praesciti sunt casuri, non sunt praedestinati; essent autem praedestinati, si essent reversuri et in sanctitate mansuri[4]). Schon der vollständige Parallelismus der Stellen beweist, daß wie bei Fulgentius nicht blos die Verdammniß, sondern auch die Glorie von der Voraussicht Gottes abhängig ist, so auch beim heil. Prosper, obgleich er die Voraussicht blos im ersten Gliede, bei der Verdammniß, ausdrücklich erwähnt wird. Sodann zweitens wäre es auch eine sehr gemeine Trivialität, wenn er blos sagen wollte: Sie wären vorausbestimmt, wenn sie gut gelebt hätten; es gibt erst einen Sinn, wenn die Bedingung zugleich die Vorherbestimmung in Gottes Rathschluß beeinflußt hat. Drittens, wenn die Voraussicht ihres Falles der Grund ihrer Nichtvorherbestimmung war, dann sind sie nicht einfach bei der absoluten Vorherbestimmung einiger Auserwählten übergangen worden, wie die Vertheidiger der praedestinatio ante praevisa merita lehren und lehren müssen.

---

1) De fide l. 5. c. 6, 82. Auf das Vorherwissen Gottes recurriren auch Irenäus l. 4. c. 39. Cyrill. v. Alex. ep. ad Rom. 9, 14, Johannes Damasc. Dial. cum Manich. 80.

2) In ps. 64, 5.

3) Ad Monimum l. 1. c. 24.

4) Resp. ad object. Vincent. 12.

§. 432.

Aus dem heil. Augustinus kann kein Beweis für die absolute Prädestination erbracht werden.

1. Wenn darnach nicht einmal die eifrigsten Anhänger des heil. Augustinus die absolute, particulare Prädestination lehren, sondern sie verurtheilen, während dieselben doch manchmal, um den heiligen Lehrer zu vertheidigen, noch schroffer als er selbst werden, dann sind blos zwei Möglichkeiten denkbar: Entweder sie waren der Ueberzeugung, die wahre Lehre des heil. Augustinus wiederzugeben, oder sie wurden geradezu genöthigt, von ihm abzuweichen. In beiden Fällen stellt sich die Prädestinationslehre des heil. Augustinus als solche heraus, welche nicht nur nicht für die particulare Prädestination geltend gemacht werden kann, sondern eher für unsere Ansicht spricht. Im ersteren Falle ist dies klar; denn wir können doch annehmen, daß jene Freunde und Zeitgenossen des heil. Augustinus seine wahre Meinung besser erfaßt haben, als dies neuere Theologen vermögen. Im zweiten Falle ist die vorausgesetzte Ansicht des heil. Augustinus zur Entscheidung unserer Frage ganz werthlos; denn eine Meinung, die selbst die besten Freunde nicht acceptiren können, muß der Vernunft, oder der Offenbarung, oder dem christlichen Gemüthe so sehr widerstreben, daß sie sich schlechterdings nicht halten läßt.

2. Aus dem nämlichen Dilemma kommen wir übrigens auch jetzt noch nicht, nach so zahlreichen Discussionen über die Prädestinationslehre des heil. Augustinus, heraus. Der gegenwärtige Stand dieser nicht dogmatischen, sondern nur geschichtlichen Frage ist nämlich der: Von der einen Seite wird behauptet, der heil. Augustinus habe kein einheitlich abgeschlossenes System gehabt; nur das sei zu constatiren, daß er im Verlaufe der pelagianischen und semipelagianischen Streitigkeiten immer schroffer die absolute Prädestination vertheidigt habe[1]). Von der anderen Seite wird dagegen hervorgehoben, daß der heilige Lehrer in diesem Punkte niemals, wie doch bei zahlreichen anderen Fragen, eine retractatio vorgenommen habe, in früheren Jahren aber ganz entschieden vom Vorherwissen Gottes, von der treuen Mitwirkung des Willens die Auserwählung und Prädestination abhängig gemacht habe[2]). Wir hörten ihn ja oben erklären, das Sitzen zur Rechten sei nicht so

1) So O. Rottmanner, O. S. B., Der Augustinismus. München 1892. Vgl. dazu die Kritik im „Katholik", Febr. 1895, S. 162 ff.

2) So O. Pfülf, S. J., „Zur Prädestinationslehre des heil. Augustinus." Innsbr. Zeitschr. f. kath. Theol. 1893. S. 483 ff.

absolut vom Vater bereitet, d. h. vorherbestimmt, daß es nicht zu ändern wäre; von uns, von unserem Glauben hängt es ab, daß wir dazu bestimmt sein können.

Mit dieser Erklärung nähert sich der heil. Augustinus jenem Princip, das den extremsten Gegensatz zur absoluten Prädestination darstellt: Si non es praedestinatus, fac ut praedestineris. Denn er setzt voraus, daß die Söhne des Zebedäus als Stolze nicht prädestinirt sind; es hängt von ihrer Willensänderung ab, daß sie zu Prädestinirten, denen das Reich vom Vater bereitet ist, werden können.

3. Wenn der heilige Lehrer, wie wir oben hörten, selbst das stärkste Bollwerk der absoluten Prädestination, die vom heil. Paulus als Typus der Prädestination bezeichnete absolute, unverdiente, vor ihren schlechten und guten Werken erfolgte Verwerfung und Berufung Esau's und Jakob's von einer bedingten, also von einer unserem Willen unterworfenen Erwählung erklärt, dann kann doch über seine eigentliche Meinung kein Zweifel sein, wenigstens für die Zeit, in welcher der heilige Lehrer diese Worte schrieb. Man müßte also doch die unzweideutigsten Beweise beibringen, daß er später seine Meinung geändert habe, und solche stringente Beweise müßten um so mehr gefordert werden, als der heil. Augustinus sich eines Widerspruches mit seiner früheren Lehre offenbar nicht bewußt war; denn er hat es nicht für nöthig befunden, in einer so wichtigen Sache zu widerrufen.

Solche Beweise scheinen aber nicht vorzuliegen.

4. Doch wollen wir uns darauf nicht steifen, sondern die Möglichkeit einer Sinnesänderung Augustin's in unserer Beweisführung berücksichtigen, und darum dieselbe in folgendes Dilemma kleiden: Entweder hat der heil. Augustinus seine ganz klare und entschiedene Lehre von der bedingten Prädestination auch später festgehalten, oder im Kampfe mit den Feinden der Gnade hat er sich mehr und mehr in die absolute Prädestination hineingearbeitet. Im ersteren Falle beweist er für uns, im zweiten beweist er zum mindesten nichts für unsere Gegner.

Im ersteren Falle beweist er für uns, was ja unmittelbar einleuchtend ist; aber im Grunde auch im zweiten Falle, in welchem er jedenfalls nichts für die praedestinatio ante praevisa merita beweist; denn seine spätere Meinung kann weder als Verbesserung seiner Ueberzeugung wegen besserer Einsicht angesehen werden, noch viel weniger kann dieselbe als Ausdruck der kirchlichen Tradition gelten. Letzteres ist ja unmittelbar klar. Gerade seine frühere Ueberzeugung ist der

Ausdruck des christlichen, von Theorien nicht beeinflußten Gemüthes, welches vor einer absoluten Prädestination zurückschaudert, ja der Ausdruck der menschlichen Vernunft selbst, welche eine Uebergehung von vernünftigen Geschöpfen bei der Bestimmung zur Seligkeit für unmöglich erachten muß. Sie ist der Ausdruck der kirchlichen Praxis, welche in ihrer seelsorgerlichen Thätigkeit eine von der Mitwirkung des Menschen abhängige Prädestination voraussetzt, sie spiegelt die allgemeine Lehre der übrigen heiligen Väter, die wir oben kennen lernten, wieder.

Also könnte eine Meinungsänderung des heil. Augustinus nur als theologische, wissenschaftliche Entwickelung angesehen werden, die wir auf ihre Wahrheit und Berechtigung zu prüfen das Recht haben. Nun ist schon der Umstand, daß die Polemik den heiligen Lehrer zu einer immer schrofferen Haltung veranlaßt haben soll, sehr bedenklich. Denn in der Hitze des Kampfes laufen viele Einseitigkeiten und Uebertreibungen, selbst dem ruhigsten und besonnensten Vertheidiger der Wahrheit unter. Solche lassen sich aber gerade auch beim heil. Augustinus nachweisen, wie wir wiederholt gesehen haben. Wie er z. B. den sonnenklaren Text des heil. Paulus vom allgemeinen Heilswillen zu entstellen und zu verdunkeln bemüht war, um ihn seinen Gegnern zu entreißen, haben wir gesehen. Und gerade dasselbe Mißverständniß, welches ihn zu jener halsbrecherischen Exegese verleitete, konnte ihn auch zu der absoluten Prädestination führen. Er meinte nämlich, die allseitige Gratuität der Gnade könnte nicht festgehalten werden, wenn unsere Vorherbestimmung von unseren Verdiensten abhängig sei. Er unterschied also nicht zwischen der Prädestination adäquat betrachtet, und der Prädestination speciell zur Seligkeit; letztere kann, wie wir gesehen haben, von den Verdiensten abhängen und die Vorherbestimmung zur Gnade und damit zur Gnade und Seligkeit durchaus unverdient sein.

Dieser Mangel an Unterscheidung kann nicht befremden, jedenfalls dem heil. Augustinus nicht zum Vorwurf gemacht werden; diese Unterscheidung liegt durchaus nicht nahe, wie auch so manche anderen, welche erst die Scholastiker in ihrer analytischen Methode machten, und damit wichtige Punkte in der Augustinischen Gnadenlehre aufhellten; sie haben z. B. das Uebernatürliche und Natürliche in der Ausstattung der Stammeltern erst genau unterschieden, sie haben das übernatürliche und natürliche Ziel des Menschen, natürliche und übernatürliche Sittlichkeit, gratia elevans und medicinalis genauer bestimmt und damit manche Schroffheiten, Unklarheiten in

der Lehre des heil. Augustinus beseitigt. Die Unterscheidung zwischen praedestinatio ad gratiam et gloriam und pr. ad gloriam haben aber selbst die älteren Scholastiker noch nicht entschieden durchgeführt. Der heil. Thomas deutet sie, wie wir sahen, eben nur an, und löst dann die Frage auch vorübergehend in unserem Sinne. Weil man aber doch einmal unter der Prädestination damals allgemein die ganze Prädestination verstand, so mußte er mit dem heil. Augustinus dieselbe unverdient und absolut nennen.

Darnach kann man eigentlich nicht von einem Mißverständnisse beim heil. Augustinus reden: es war keine irrige Ansicht, wenn er lehrte, die praedestinatio ad gloriam et gratiam sei eine ganz unverdiente. Man könnte höchstens einen Mangel darin finden, daß er die Frage in Bezug auf die Seligkeit allein nicht in's Auge faßte; aber dazu lag auch für ihn keine dringende Veranlassung vor: er hatte ja nur die Feinde der Gnade zu widerlegen.

5. So verstanden beweist die absolute Prädestination des heil. Augustinus allerdings nichts für uns, aber auch ganz und gar nichts für unsere Gegner. Aber immer beweist auch so seine frühere Lehre für uns, weil sie ein Glied des consensus Patrum bildet, der durch den späteren Ausfall des heil. Augustinus nicht aufgehoben wird; vielmehr wird nach dem oben Gesagten durch sein früheres Zeugniß der consensus Patrum verstärkt.

6. Nach allem diesem müssen wir sagen, daß aus der Offenbarung auch nicht ein einziger, auch nur scheinbar annehmbarer Grund für die praedestinatio ad gloriam ante praevisa merita angeführt werden kann, daß vielmehr Schrift und Tradition ganz evident die Vorherbestimmung zur Glorie ebenso wie die Erreichung derselben von unseren Verdiensten abhängig machen, daß wir gerade so, wie nur mit Rücksicht auf die Mißverdienste verworfen, so mit Rücksicht auf unsere Verdienste von Ewigkeit her auserwählt sind.

§. 433.

Ganz besonders streitet die *reprobatio negativa* mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes.

I. Wiederholt haben wir bemerkt, daß die absolute Prädestination, insofern sie eine negative Verwerfung, eine Uebergehung der nicht Prädestinirten einschließt, mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes unvereinbar ist. Dies wollen wir nun noch specieller nachweisen.

1. In der That, wenn nur Einige ante praevisa merita vel

demerita zur Seligkeit bestimmt sind, dann fallen die übrigen kraft dieses Beschlusses Gottes unfehlbar der Verdammniß anheim. Denn da zwischen Himmel und Hölle kein Mittelzustand möglich oder jedenfalls nicht thatsächlich ist, so heißt: nicht für den Himmel bestimmt werden, ganz genau dasselbe als: der Hölle überlassen, zugewiesen, zur Hölle prädestinirt werden. Das „Uebergangenwerden" ist zwar dem Wortlaute nach verschieden von dem „Vomhimmelausgeschlossen" und „Verdammtwerden"; sachlich ist es aber ganz dasselbe; ein sachlicher Unterschied zwischen dem Calvinismus und dieser absoluten Vorherbestimmung katholischer Theologen ist nicht einzusehen.

Wenn zwischen Himmel und Hölle wenigstens eine natürliche Seligkeit zulässig wäre, oder wenn doch nicht alle ante praevisa merita prädestinirt wären, sondern nur einzelne, wie einige Theologen: Catharini, Ysambert, Mariana und die Nominalisten Occam und Biel annehmen: dann wäre die absolute Prädestination weniger schroff.

Man könnte dann nämlich sagen: Mit dem Ausschluß aus dem Himmel, der ja ganz übernatürliche Gnade ist, wird Jemand noch nicht verworfen; er kann die natürliche Glückseligkeit noch erlangen. Aber immerhin wäre auch dies dem uns thatsächlich geoffenbarten übernatürlichen Willen Gottes, der alle Menschen umfaßt, zuwider.

Annehmbarer erscheint das zweite, daß nämlich nur einzelne ante praevisa merita prädestinirt sind; denn dann können auch alle übrigen noch, wenn sie wollen, zur Seligkeit gelangen. Eine solche absolute Prädestination läßt sich nicht schlechthin verwerfen: wir müssen sie sogar als thatsächlich, wenn auch sehr vereinzelt anerkennen. Wenn ein Auserwählter im Reiche Gottes eine Rolle spielt, die unter keiner Bedingung durch den Mißbrauch der Freiheit vereitelt werden darf, wird er wohl absolut vorherbestimmt sein, wie etwa die seligste Jungfrau. Ob sonst noch einem Geschöpfe eine solche Prädestination zu Theil geworden ist, können wir schon darum nicht mit Bestimmtheit sagen, weil auch bei bedingter Vorherbestimmung die Macht der Gnade ihre Ziele unfehlbar erreichen kann.

Da nun aber diese Meinung die Möglichkeit der bedingten Vorherbestimmung im Princip zugibt, so steht sie mit unserer Auffassung nicht in Widerspruch. Es kann dann auch die praedestinatio post praevisa merita als Regel angesehen werden, ja sie muß so angesehen werden, da wir von der Thatsächlichkeit jener bevorzugten Prädestination aus der Offenbarung nichts wissen.

2. Wenn hingegen alle, die zur Seligkeit gelangen, ante praevisa merita prädestinirt sind, dann sind alle, welche verloren gehen, von Gott selbst zur Hölle verurtheilt, der Hölle überlassen, wie folgender Vergleich evident zeigt. In einem Gemeinwesen sind alle Bürger zu allen Aemtern berechtigt. Das Gesetz will, daß alle angestellt werden können. Um aber die Stellen zu bekommen, müssen die Bewerber ein Examen bestehen, von dessen Ausfall die Erlangung des Amtes abhängt. Wenn nun aber zugleich ein anderes Gesetz besteht, daß nur eine bestimmte Anzahl zu Aemtern kommen kann, weil der Aemter selbst nur wenige sind, wenn zugleich die Examinatoren den geheimen Auftrag haben, nur bestimmte Persönlichkeiten, etwa nur die Beamtensöhne oder Adeligen, oder Militäranwärter zu den Stellen gelangen zu lassen, dann werden dieselben den letzteren nur solche Fragen stellen, welche sie beantworten können, den übrigen, welche durchfallen müssen, nur solche, welchen sie zwar gewachsen sein sollten, aber doch nicht, wie die Examinatoren wohl wissen, gewachsen sind. Diese werden darum beim Examen unfehlbar durchfallen, jene werden es unfehlbar bestehen und die ihnen von vornherein zugedachten Stellen erlangen. Ein solches Verfahren wäre gewiß im höchsten Grade ungerecht und empörend: von einem ernsten Willen, daß alle fähigen Bürger zu den öffentlichen Stellen kommen können und sollen, könnte keine Rede sein: die Erklärung eines solchen Willens wäre die offenbarste Lüge. Sagen: der Durchgefallene ist ja nicht direct ausgeschlossen worden, er hat ja auch das Examen aus eigener Schuld nicht bestanden, ist eitel Heuchelei.

Noch empörender aber wäre das Verfahren Gottes im Sinne der absoluten Prädestination. Denn hier handelt es sich nicht um den Verlust einer Stelle, sondern um den Verlust des ewigen Heiles und die Nothwendigkeit, der Hölle zu verfallen. Wenn ein fähiger Staatsbürger von einer Stelle ausgeschlossen wird, kann er sich noch einmal um eine andere bewerben, bei der jene geheimen Abmachungen nicht im Spiele sind; er kann auch noch auf anderem Wege sein Glück versuchen. Aber der Nichtprädestinirte ist absolut vom Heile ausgeschlossen und mit absoluter Nothwendigkeit der Hölle überantwortet. Gott gibt ihm zwar Gnaden, er läßt ihn an der Prüfung dieses Lebens Theil nehmen. Er muß aber die Gnaden und Lebensverhältnisse so einrichten, daß er das Heil absolut nicht erreichen kann. Er gibt ihm nur Gnaden, von denen er voraussieht, daß er sie zwar gebrauchen könnte, aber thatsächlich nicht gebrauchen wird, oder

nach den Thomisten, welche ja die Hauptvertreter der absoluten Prädestination sind, nur solche, welche ihrer Natur nach gar keine thatsächliche Mitwirkung in Wahrheit ermöglichen. Bedenkt man nun noch, daß dieselben Theologen die Zahl der Auserwählten meist so klein als möglich zu machen suchen: so kommen wir zu der Ungeheuerlichkeit, daß der weitaus größte Theil der Menschheit ganz allein durch Anordnung Gottes mit absoluter Nothwendigkeit, der Niemand, auch bei dem besten Willen, entrinnen kann, der Hölle verfällt.

3. Gegen eine solche Zumuthung sträubt sich jedes christliche, jedes menschliche Gemüth, das von der zärtlichen, aufopfernden, unbegrenzten Liebe Gottes gegen alle seine Geschöpfe durch die Kirche und die heilige Schrift, durch das Leben, die Lehre und den bitteren Kreuzestod Jesu Christi eine ganz andere Vorstellung gewonnen hat. Einfache Christen, deren natürlicher Sinn durch theologische Speculationen nicht beeinflußt ist, können es gar nicht glauben, daß es katholische Gelehrte gebe, die eine so entsetzliche, verzweifelte Lehre im Ernste vortragen können. Die Anhänger dieser Lehre hüten sich auch recht sorgsam, in ihren Predigten eine solche Lehre vorzutragen. Sie geben es sogar zu, daß dies keine Lehre für das Volk ist; allerdings, ihre Predigten wären ja ganz zwecklos, wenn die Vorherbestimmung unabhängig von der Mitwirkung der Gläubigen, die man zur Pflichterfüllung, zur Uebung guter Werke anfeuern will, erfolgt wäre. Darum predigen diese Theologen, gerade wie wir, unter der ausdrücklich zu machenden Voraussetzung, daß die Prädestination von unseren guten Werken abhängt, ebenso wie die Verdammniß von unseren schlechten Thaten.

Bei solcher praktischen Unhaltbarkeit, ja Verderblichkeit der absoluten Prädestination müßten doch die zwingendsten Gründe beigebracht werden, um sie theoretisch zu halten. Solche fehlen aber, im Gegentheil, wie wir gesehen haben, sprechen alle Gründe für die bedingte Prädestination.

4. Doch unsere Gegner finden gerade umgekehrt ihre Lehre selbst praktisch viel trostreicher, als die von unserem Willen abhängige Prädestination. Sie sagen, es sei viel beruhigender für das Gemüth, von Gottes Allmacht, als von unserem schwachen, wankelmüthigen Willen abhängig zu sein. Es ist jedenfalls besser, auf Gott, als auf uns zu bauen.

So kann nur Jemand sprechen, der von seiner Prädestination überzeugt ist. Dies scheinen überhaupt die Anhänger der absoluten Prädestination zu sein, sonst ist es kaum erklärlich, wie sie sich vor

der Eventualität nicht entsetzen, daß sie nicht prädestinirt und also ohne alle Möglichkeit der Rettung verloren sind. Jener Gedanke wäre allerdings in Wahrheit ein trostvoller, wenn wir über diese Prädestination Gewißheit hätten, oder, was auf dasselbe hinauskommt, wenn alle Menschen ohne Ausnahme zur Seligkeit prädestinirt wären. Es wäre eine gar schöne Sache, wenn wir uns der frohen Ueberzeugung hingeben könnten: wir dürfen uns auf Gottes Vorherbestimmung verlassen, er wird uns sicher zu dem vorherbestimmten Ziele führen, er wird nicht ermangeln, uns die nöthigen Vorbedingungen, die Verdienste zu verschaffen. Ob diese Anordnung gerade weise wäre, ob sie überhaupt, wenigstens allgemein, möglich, mag dahingestellt bleiben, aber sie ist nicht thatsächlich. Und gerade darin, daß manche *nicht* vorherbestimmt sind, d. h. in der Verdammniß einer großen Menge von Menschen kraft eines ewigen Beschlusses Gottes, liegt hauptsächlich die theoretische und praktische Verwerflichkeit der absoluten Vorherbestimmung; denn kraft dieser wird eine sehr große Zahl von Menschen *lediglich durch Schuld Gottes* der ewigen Verdammniß überliefert. Eine solche Anordnung Gottes ist mit seiner Liebe gegen *alle seine Geschöpfe* schlechterdings unvereinbar. Denn die Nichtprädestinirten liebt er nicht nur nicht, sondern er haßt sie mit dem schrecklichsten Hasse, der sich nur denken läßt.

5. Gegen unsere Argumentation könnte man den Einwand erheben, daß sie *zu* viel, also gar Nichts beweise; nach ihr wäre die praedestinatio ante praevisa nicht nur nicht thatsächlich, sondern geradezu unmöglich. Wenn sie der Gerechtigkeit und Güte Gottes widerstreitet, wenn der Begriff der Glorie als des Zieles den der Verdienste als Mittel einschließt, dann *muß* Gott alle mit Rücksicht auf ihre Verdienste zur Seligkeit vorherbestimmen. Und doch kann wohl Niemand leugnen, daß einige im Reiche Gottes hervorragende Heilige, wie eben die seligste Jungfrau, absolut vorherbestimmt waren. Auch hängt die Vorherbestimmung der vor dem Gebrauche der Vernunft sterbenden Kinder nicht von ihren Verdiensten ab.

Als innerlich unmöglich müssen wir allerdings eine Anordnung Gottes erklären, nach welcher nur wenige zur Seligkeit absolut bestimmt werden, und alle übrigen kraft dieses Decretes, also kraft göttlicher Anordnung verdammt werden müssen.

Dagegen geben wir zu, daß Gott potentia absoluta alle Menschen ohne Ausnahme zur Seligkeit vorherbestimmen könnte,

ohne alle Verdienste, wie die unmündigen Kinder. Er könnte ja alle sogleich in die Seligkeit versetzen, ohne alle Prüfung und Verdienste; er könnte auch alle vorherbestimmen, trotzdem daß sie bis zum Ende ihres Lebens gesündigt hätten. Aber dies wäre seiner Weisheit weniger entsprechend, jedenfalls besteht eine solche Welteinrichtung nicht, sondern der Mensch ist so gestellt, daß er sich in diesem Leben seine Glückseligkeit verdienen soll, und darum muß Gott ihn auch von Ewigkeit zur Seligkeit in Folge seiner Verdienste bestimmen. In demselben Umfange also, in dem von Gottes Eigenschaften diese Prüfungszeit, also Verdienste überhaupt, gefordert werden, muß auch die Vorherbestimmung auf die Prüfung, die Verdienste Rücksicht nehmen. Wenn der Mensch zum Gebrauche der Vernunft kommt, muß er gemäß den ihm wesentlichen, von Gott gepflanzten Anlagen und Trieben handeln: er muß nach seiner Glückseligkeit durch Erfüllung des Sittengesetzes streben und sich dieselbe verdienen. Gott muß sie, wenn er sich nicht widersprechen will, wegen dieser Verdienste geben. Diese Nothwendigkeit beruht aber auf einer ewigen Anordnung Gottes. Also hat Gott und mußte er von Ewigkeit ihm die Seligkeit wegen seiner guten Werke bereiten. Weil es nun gegenwärtig keine andere Seligkeit für die Erwachsenen gibt, als die übernatürliche, so muß sie Gott dem Menschen mit derselben Nothwendigkeit und in derselben Abhängigkeit von seinem Streben darnach verleihen und ewig vorbereiten. Freilich müssen die Verdienste nun durch die Gnade übernatürlichen Werth erhalten. Aber damit verdienen sie erst recht die Seligkeit.

6. Aber, könnte man einwenden, ist es doch ein ganz allgemeines metaphysisches Princip, welches der heil. Thomas so oft einschärft, daß die Liebe Gottes gerade umgekehrt sich verhält, wie die geschöpfliche. Letztere setzt die Güte und Liebenswürdigkeit des geliebten Gegenstandes voraus, Gottes Liebe macht vielmehr die Geschöpfe gut und liebenswürdig. Da nun die Prädestination Ausdruck der höchsten Liebe ist, so setzt sie die Geschöpfe nicht als zu derselben durch Verdienste befähigt voraus, sondern macht sie dazu befähigt[1]).

---

1) Praedestinatio secundum rationem praesupponit electionem et electio dilectionem. Cujus ratio est, quia praedestinatio est pars providentiae. Providentia autem sicut et prudentia est ratio in intellectu existens praeceptiva ordinationis aliquorum in finem. Non autem praecipitur aliquid ordinandam in finem nisi praeexistente voluntate finis. Unde praedestinatio aliquorum in salutem aeternam praesupponit secundum

Die einfache Antwort auf diese Schwierigkeit gibt der heil. Thomas selbst, indem er zwischen dem vorhergehenden und nachfolgenden Willen Gottes unterscheidet: Voluntate antecedente liebt er die Prädestinirten ebenso wie die Nichtprädestinirten, er will ja alle als seine Geschöpfe selig machen; erst voluntate consequente, d. h. mit Bezugnahme auf Verdienst und Mißverdienst, liebt er die einen und haßt er die anderen[1]). Deutlicher könnte doch der heilige Lehrer seine Ueberzeugung von der praedestinatio post praevisa merita nicht ausdrücken.

Auch wenn die Seligkeit wegen der Verdienste gegeben wird, bleibt vollkommen wahr, daß uns Gott nicht liebt wegen unserer Güte und Liebenswürdigkeit, sondern daß er aus Liebe uns gut und liebenswürdig macht; aus zuvorkommender Liebe gibt er uns jene Gnaden, durch welche wir gut und der Seligkeit würdig werden. Uebrigens liebt er uns dann auch wegen unserer Verdienste und belohnt uns dafür. Denn jener metaphysische Satz des heil. Thomas schließt nicht aus, daß, wenn wir durch Gottes Liebe gut geworden sind, er uns dann auch wegen dieser wirklichen Güte liebt.

II. Der heil. Thomas behandelt im Anschluß an die Prädestination noch einige Fragen, die mit dem Wesen derselben und speciell mit der Frage über bedingte oder unbedingte Vorherbestimmung mehr oder weniger enge zusammenhängen.

1. Die erste ist die, ob die Vorherbestimmung sicher und unwandelbar ist.

Die Antwort darauf ist einfach: Wer prädestinirt ist, erlangt das Heil unfehlbar, wer nicht prädestinirt ist, geht unfehlbar ver-

---

rationem, quod Deus illorum velit salutem. Ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, in quantum vult eis hoc bonum salutis aeternae. Nam diligere est velle alicui bonum. Electio autem, inquantum hoc bonum aliquibus prae aliis vult, quum quosdam reprobat. Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod in nobis voluntas diligendo non causat bonum sed ex bono praeexistente incitamur ad diligendum. Et ideo eligimus aliquem, quem diligamus; et sic electio praecedit dilectionem in nobis. In Deo autem est e converso. Nam voluntas ejus, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo prae aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio praesupponitur electioni secundum rationem et electio praedestinationi. Unde omnes praedestinati sunt electi et dilecti. 1. p. q. 23. a. 4.

1) Deus vult omnes homines salvos fieri antecedenter, quod non est simpliciter velle, sed secundum quid, non autem consequenter, quod est simpliciter velle. Ibid. ad 3m.

loren. Denn die Vorherbestimmung, mag sie nun auf die Verdienste Rücksicht nehmen oder nicht, beschließt das Heil unabänderlich. Im ersteren Falle kann sie durch die menschliche Freiheit nicht vereitelt werden; setzt sie ja doch die Bedingung, unsere Verdienste, als gegeben voraus; im zweiten Falle ist sie schon an und für sich absolut und unveränderlich [1]).

2. Auf den Einwand aber, daß doch die heilige Schrift eine Abänderung der Prädestination für möglich erklärt: Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam [2]), antwortet er: Corona dicitur esse alicujus dupliciter: uno modo ex praedestinatione divina, et sic nullus suam coronam amittit. Alio modo ex merito gratiae; quod enim meremur, quodammodo nostrum est. Et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, inquantum loco ejus subrogatur. Non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat secundum illud Job 34: Conteret multos et innumerabiles et stare faciet alios pro eis. Sic enim in locum angelorum cadentium substituti sunt homines et in locum Judaeorum gentiles. Substitutus autem in statum gratiae etiam quantum ad hoc coronam cadentis accipit, quod de bonis, quae alius fecit, in aeterna vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam a se quam ab aliis factis [3]).

3. Auf die Frage, ob die Prädestination durch Gebete und gute Werke gefördert werden könne, also mit anderen Worten, ob sie von unseren Verdiensten abhängig sei, antwortet der heil. Thomas: In sich betrachtet, könne sie, da sie ein ewiger Beschluß Gottes sei, durch zeitliche Einflüsse weder gehindert, noch gefördert werden; auch kann die Prädestination zur Gnade nicht durch Gebet erlangt werden; in ihrer Wirkung aber hänge sie von den guten Werken ab; die Heiligen müßten darum sich Mühe geben, damit sie nach der Mahnung des Apostels Petrus die Wirkung der Prädestination sicherten;

1) Praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem, ut scl. effectus ejus ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra, quod praedestinatio est pars providentiae. Sed non omnia, quae providentiae subduntur, necessaria sunt, sed quaedam contingenter eveniunt secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiae ordo est infallibilis. Sic igitur et ordo praedestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus. 1. p. q. 23. a. 6

2) Apok. 3, 11. — 3) Ibid. ad 1m.

ohne diese Erfüllung dieser Bedingung würde also die Prädestination vereitelt. Die Wirkung der Prädestination ist also von unseren Verdiensten abhängig[1]).

§. 434.

Ueber die Zahl der Prädestinirten.

1. Auch die Zahl der Prädestinirten ist durchaus bestimmt, und zwar nicht blos in dem Sinne, daß Gott unfehlbar voraus weiß, wer die Seligkeit erlangen wird, sondern auch insofern, als er die Zahl mit Rücksicht auf das Gesammtziel der Schöpfung und die Vollkommenheit des Universums festgesetzt hat. Von seiner positiven Anordnung hängt es ab, daß gerade so viele Auserwählten wirksame Gnaden erhalten, als die Seligkeit besitzen sollen. Daß dagegen die Verworfenen in bestimmter Anzahl verloren gehen, ist nicht direct und positiv von Gott bestimmt, da die Unwirksamkeit der Gnade nicht von Gott, sondern von ihnen selbst abhängt. Ihre Zahl ergibt sich als Resultat der Bestimmung der Zahl der Auserwählten, wie auch ihre Existenz ihren höheren letzten Zweck in dem Wohle der Auserwählten hat. So der heil. Thomas[2]).

---

1) In praedestinatione duo sunt consideranda, scl. ipsa praeordinatio divina et effectus ejus. Quantum igitur ad primum, nullo modo praedestinatio juvatur precibus sanctorum; non enim precibus sanctorum fit, quod aliquis praedestinetur a Deo. Quantum vero ad secundum dicitur praedestinatio juvari precibus sanctorum et aliis bonis operibus, quia providentia, cujus praedestinatio est pars, non subtrahit causas secundas, sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subjaceat providentiae. Sicut igitur a Deo sic providentur naturales effectus, ut etiam causae naturales ad illos effectus naturales ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent, ita praedestinatur a Deo salus alicujus, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat, quiquid hominem promovet ad salutem: vel orationes propriae vel aliorum vel alia bona vel quidquid hujusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Unde praedestinatis conandum est ad bene operandum et orandum, quia per hujusmodi praedestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur 2 Petr. 1, 10: Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis. Ibid. a. 8. Cf. ad 1m.

2) Numerus praedestinatorum est certus. Sed quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter, ut puta si diceremus, certum esse quod centum vel mille salventur, non autem quod hi vel illi. Sed hoc tollit certitudinem praedestinationis. Et ideo oportet dicere, quod numerus praedestinatorum sit certus Deo non solum formaliter sed etiam materialiter. Sed advertendum est, quod numerus praedestinatorum certus Deo dicitur non solum ratione cognitionis, quia scl. scit quot sunt salvandi (sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviae et arenae maris) sed

2. Welches aber diese bestimmte Zahl sei, sucht man vergebens zu errathen: sie ist Gott allein bekannt. Manche meinen, es würden so viele Menschen selig, als Engel gefallen sind. Andere, so viel als Engel geblieben sind. Andere, daß so viele Menschen, als Engel, gefallen und dazu noch so viel, als Engel geschaffen wurden. Sed melius dicitur, quod soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus[1]).

3. Was das Verhältniß der Zahl der Auserwählten zu der der Verworfenen anlangt, so scheint der heil. Thomas der strengeren Ansicht zu huldigen, welche nur wenige Auserwählte und viele Verdammte annimmt. Die Gründe aber, die er dafür anführt, sind äußerst schwach und lassen sich leicht widerlegen.

Zunächst sucht er den dieser Ansicht entgegenstehenden allgemeinen, auch von ihm selbst aufgestellten Erfahrungs- und Vernunft-Grundsatz: In operibus naturae bonum invenitur ut in pluribus, defectus autem et malum ut in paucioribus zu entkräften. Darnach müßte man nämlich schließen: Es ist die Wirksamkeit Gottes vollkommener, als die der Natur. Wenn also die Prädestination Gottes die Zahl der Auserwählten bestimmt, müssen deren mehr sein, als Verworfene. Er antwortet darauf, das sei nur zutreffend, wenn es sich um natürliche Güter und Ziele handelt. Da verfehle die Natur nur in seltenen Ausnahmefällen ihre Ziele: das Uebel, wie Blindheit, Schwäche, sei die Ausnahme; der vollkommene Zustand: wie Gesundheit, Kraft, die Regel. Anders verhalte es sich mit höheren Gütern; Wissenschaft, namentlich Erkenntniß übersinnlicher Dinge, sei nur Wenigen beschieden; die ganz übernatürliche Anschauung Gottes, die höchste Wissenschaft könne darum nur sehr Wenigen zu Theil werden[2]).

---

ratione electionis et diffinitionis cujusdam. Quicumque intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus ejus, quae per se requiruntur ad perfectionem totius . . . Non sic autem omnino est de numero reproborum, qui videntur esse praeordinati a Deo in bonum electorum, quibus omnia cooperantur in bonum. Ibid. a. 7.

1) Ibid.

2) Bonum proportionatum communi statui naturae accidit ut in pluribus et deficit ab hoc bono ut in paucioribus. Sed bonum quod excedit communem statum naturae, invenitur ut in paucioribus, et deficit ab hoc bono ut in pluribus. Sicut patet quod plures homines sunt, qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitae suae, pauciores autem, qui hac scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur; sed paucissimi sunt re-

Diese Beweisführung wäre, wenn sie eine sehr geringe Zahl der Auserwählten darthun sollte, äußerst schwach. Wenn das hier ausgeführte Argument a minori ad majus zutreffend wäre, dann müßte man schließen: Zur seligen Anschauung kann Niemand, höchstens ein oder zwei, prädestinirt sein. Denn wenn der Grundsatz gilt: Je mehr sich eine Erkenntniß von der gemeinsamen der Natur entfernt, je tiefer die Weisheit ist, desto seltener ist sie: dann kommen wir schon bei den Weisen dieser Welt auf eine verschwindend kleine Zahl, die beim Uebergang zur Anschauung Gottes, welche über der Natur aller Geschöpfe liegt, absolut Null werden muß.

Zunächst kann und muß man aus dem Vergleiche mit den Naturanlagen und Gaben das gerade Gegentheil schließen, als der heil. Thomas schließt. Er gibt zu, daß die Natur in der Regel ihre Ziele erreicht, d. h. daß die Naturwesen normal eingerichtet sind und ihre Bestimmung erreichen, das Uebel aber und Verfehlen des Zieles die Ausnahme bildet. Nun gut. Kann denn dann bei den vernünftigen Geschöpfen, bei den Kindern Gottes das Uebel, das Verfehlen des Zieles die Regel, und das Gute, die Erreichung des Zieles die sehr seltene Ausnahme bilden? Die ganze unvernünftige Natur hat ja im Menschen ihr Ziel, er ist die Krone, der Schlußstein und Zweck der Schöpfung: und hier soll das Verfehlen des Zieles die von Gott gesetzte Norm bilden? Da, wo das Verfehlen des Zieles entsetzlichen, unbeschreiblichen Jammer und ewige Verstockung im Hasse Gottes in sich schließt? Wird dieser fürchterliche Gotteshaß von ungezählten Unglücklichen die Seligkeit und Gottesliebe einiger Wenigen aufwiegen?

Man kann dagegen nicht einwenden, daß die große Sündhaftigkeit der Menschheit ja Thatsache sei; und folglich hier das Uebel die Regel bilde, während es in der Natur nur ausnahmsweise vorkomme. — Denn die große Sündhaftigkeit der Menschen beweist durchaus nicht, daß mehr Böses als Gutes in der Welt geschieht. Wäre es aber auch der Fall, so ist durch die Sünde die Erreichung des Zieles nicht abgeschnitten. Regelmäßig erlangen Sünder durch Buße ihre Seligkeit, ganz Unbußfertige gibt es doch nur Wenige.

---

spectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo aeterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturae, et praecipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt, qui salvantur. Ibid. ad 3m.

Hervorstechende Gaben verleiht die Natur und Gott allerdings in diesem Leben nur selten; sie sind ja zur Erreichung des Zieles nicht nothwendig. Auch mit gewöhnlichen Geistesanlagen kann man doch sein Heil wirken. Aber wer die selige Anschauung nicht erlangt, wird ewig unglückselig: sie kann also nicht, wie jene Gaben, auf sehr Wenige eingeschränkt sein.

Auch der Umstand, daß wir auf dieselbe keine natürlichen Ansprüche haben oder gar im Stande der Erbsünde uns befinden, ändert daran nichts. Thatsächlich gibt es keine andere Seligkeit, als die übernatürliche; und darum muß sie Gott ebenso nothwendig allen in Aussicht stellen, wie die natürliche Seligkeit dem natürlichen Menschen. Wegen der Erbsünde gehen die natürlichen Ansprüche des Menschen auf seine naturgemäße Glückseligkeit nicht verloren: er ist mit innerer Nothwendigkeit auf sein letztes Ziel, die vollkommene Liebe und Erkenntniß Gottes, hingerichtet. Da nun aber die Erwachsenen mit der übernatürlichen Glückseligkeit auch die natürliche verlieren und ewig unglückselig werden müssen, so liegt in der Erbsünde kein Grund, eine geringere Zahl zu erwählen, und eine größere der Verdammniß zu überlassen.

Wenn nun gar in der geringen Anzahl der Auserwählten ein besonderer Zug der göttlichen *Barmherzigkeit* sich finden soll, insofern diese Wenigen so sehr den sündhaften Antrieben der Natur entgegen gerettet und aus der Zahl so Vieler so hoch begnadigt werden, so müßte man aus dem dabei zu Grunde gelegten Princip eigentlich folgern: Je weniger selig werden, desto besser und gnädiger erweist sich Gott, und die letzte Consequenz wäre, daß nur ein *Einziger* prädestinirt werden müßte. Aber wenn sich Gott auch sehr barmherzig gegen einige Wenige zeigt, wie steht es mit den unzähligen andern, welche auf ewig zu den schrecklichsten Qualen verurtheilt sind! Kann ein liebender Vater wirklich eine Welteinrichtung treffen, in der kraft seiner Anordnung nur einige wenige seiner Kinder seine allerdings große Liebe empfinden, das Gros aber dazu verdammt ist, im Uebermaße des Schmerzes ihn ewig zu verfluchen!

4. Von größerem Gewichte sind die *Schriftstellen*, welche von der geringen Zahl der Auserwählten und der großen Menge der Verdammten sprechen. Am stärksten thut dies wohl der vom heil. Thomas citirte ernste Ausspruch des Herrn: „Schmal ist der Pfad und eng die Pforte, die zum Leben führt, und wenige finden ihn;

breit ist der Weg und weit das Thor, das zum Verderben führt, und Viele wandeln auf ihm[1])."

Aber diese Stellen der heiligen Schrift haben eine so mannigfache Erklärung gefunden, daß man mit Sicherheit für unsere Frage aus ihnen nichts entnehmen kann. Vorstehende Stelle z. B. spricht gar nicht von der Zahl der Auserwählten, sondern derjenigen, welche den beschwerlichen Pfad der Tugend wandeln, nicht von den Verdammten, sondern von den Weltmenschen, welche ein bequemes Leben führen. Die Zahl letzterer ist allerdings Legion, die der ersteren sehr klein. Aber gar Viele, welche auf dem breiten Wege gewandelt, gehen noch durch das enge Thor der Buße zum Leben ein. Die Begriffe viel und wenig sind überhaupt sehr relativ und dehnbar. Wenn man erwägt, ein wie entsetzliches Unglück die ewige Verdammniß ist, dann können auch schon zehn Verdammte sehr viele, zu viele sein; und wenn die Auserwählten auch eine turba magna, quam dinumerare nemo poterat, wie sie der heil. Johannes vor dem Throne Gottes stehen sah, darstellt, sie sind wenige in Anbetracht der Leichtigkeit, mit welcher alle ihr Heil hätten wirken können, in Anbetracht der großen Anstrengung, welche Jesus Christus gemacht hat, um alle zur Seligkeit zu führen.

Jedenfalls nöthigen die betreffenden Aussprüche der heiligen Schrift in keiner Weise, die Zahl der verdammten Christen größer als die der Geretteten anzunehmen. Wenn es nun niemals von praktischem Nutzen sein konnte, die entgegengesetzte rigoristische, nicht bewiesene Meinung dem Volke vorzutragen, dann noch weit weniger in unserer neueren pessimistisch angehauchten Zeit. Zwar hat Massillon durch seine berühmte Rede über die geringe Zahl der Auserwählten momentan großen Erfolg beim französischen Hofe erzielt: aber nicht alles, was momentan, blitzartig einschlägt, hat auch dauernde Wirkungen. Oft haben Prediger und Heilige durch Androhung des bald bevorstehenden letzten Gerichtes gewaltigen Eindruck gemacht; darum ist ein solches Verfahren homiletisch noch lange nicht gerechtfertigt.

5. In unserer Zeit pessimistischer Verstimmung muß aber besonders vor einer Uebertreibung der geringen Zahl der Auserwählten gewarnt werden. Sehr richtig bemerkt W. Schneider: „Die wortreichen Vertheidiger dieses unseligen Systems (des Pessimismus) sehen es gern, wenn auf christlichem Boden die unfruchtbare Schwarzseherei in Hinsicht auf das jenseitige Schicksal vorherrscht. Die Widersacher

1) Matth. 7, 10.

des Christenthums höhnen über die Vertröstung auf ein besseres Jenseits. Sehet! rufen sie in die Menge der Glaubenslosen und der Schwachgläubigen hinein: nach der eigenen Meinung der rechtgläubigen Christen sollen im anderen Leben die meisten Menschen erst recht unglücklich werden[1]." Er zeigt sodann, daß die Parabel von den Arbeitern, welche der Ausspruch des Herrn über die geringe Zahl der Auserwählten abschließt, nichts für die strenge Meinung beweist, da sie offenbar auf die verschiedenen Zeitalter der Menschheit zielt und die Zahl der am Ende in der elften Stunde zur Kirche Berufenen allerdings verhältnißmäßig klein ist. Von einer Berufung zur Seligkeit ist gar nicht die Rede, sondern zum Glauben; in welchem Sinne die electio an zwanzig Stellen der heiligen Schrift vorkommt.

„Will man," so führt dieser Autor weiter aus, „den Ausspruch des Herrn auf das Leben des Einzelnen anwenden, so kann man sagen: Gott sucht und ruft den Menschen am Morgen, am Mittage und am Abende seines Lebens, zu jeder Stunde desselben. Mancher läßt sich erst in der spätesten Abendstunde finden, aber auch das Abendopfer ist Gott noch wohlgefällig. Vielleicht hat der letzte Gnadenblick des Erlösers das Auge des Sünders getroffen, so daß er wie Petrus in sich ging und weinte. Vielleicht hat der letzte Gnadenruf des heiligen Geistes, der so lange an der Thüre des Herzens angeklopft, Gehör gefunden. Die Rechtfertigungsgnade bedarf nicht langer Zeit zu ihrem Werke: sobald ihr der Wille ernstlich und aufrichtig zustimmt, ist es vollbracht. Bis zum letzten Athemzuge währt ‚die kostbare Zeit, der Tag des Heiles': wer vermag das wunderbare und liebevolle Walten des Allbarmherzigen zu ergründen! Der die Macht hat, aus Steinen Kinder Abrahams zu erwecken, plötzlich aus dem Schächer einen Bekenner, aus dem Saulus einen Paulus zu machen, kann auch zu jeder Zeit den verstocktesten Sünder, dessen freie Mitwirkung natürlich vorausgesetzt, zu einem vollendeten Heiligen umschaffen.

Ihr aber, Sterbliche, enthaltet streng euch
Vom Richten, da wir selbst, die Gott doch sehen,
Die Auserwählten alle noch nicht kennen[2])!"

„Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen." Dieses Wollen ist kein bloßer, wirkungsloser Wunsch, sondern der ernste, entschiedene und wirksame Wille Gottes, der auf das ewige Wohl seiner Geschöpfe unvergleichlich

1) Das andere Leben. 4. A. 1896. S. 476 f. — 2) Dante, Paradies. XX, 133.

mehr bedacht ist, als diese selbst es nur sein können, der mithin Jedem von ihnen die nothwendige Heilsgnade jederzeit anbietet. Man darf also nicht behaupten, daß einmal im Leben des Sünders ein Augenblick eintrete, wo Gott beschließe, ihn gänzlich zu verlassen und ihm alle übernatürliche Hilfe zur Rettung seiner Seele zu entziehen. Diese harte Ansicht widerspricht dem Begriffe Gottes, wie die christliche Offenbarung ihn gibt. Es gilt mir, sagt Dominikus Soto, als eine vollkommen ausgemachte Wahrheit, ja ich glaube, daß alle heiligen Lehrer, welche dieses Namens werth waren, dieselbe Ueberzeugung mit mir theilen, daß kein Mensch in diesem sterblichen Leben von Gott verlassen worden ist. Das ist in der That die Lehre des heil. Augustin, der behauptet, daß selbst die in geistige Verblendung Gerathenen nicht gänzlich des göttlichen Gnadenlichtes beraubt seien, daß auch die Gottlosesten auf die Barmherzigkeit des Herrn hoffen sollen, daß man verzweifeln dürfe an der Bekehrung des Teufels, nicht aber an der Rettung eines Menschen, so lange ein Athemzug in ihm sei. Zwar wirkt Gott nicht immer Wunder, um Seelen zu retten, aber wohl selten auch beschränkt er seine Hilfe auf das gerade nur hinreichende Maß von Gnade. Zu allen Zeiten, auch dann schon, als das Gesetz der Liebe noch nicht in Kraft getreten war, verkündet und übt er grenzenlose Barmherzigkeit gegen die Menschen. Hundert Jahre hindurch ließ er dem sündigen Geschlechte durch seinen Diener Noe Buße predigen; wenn zehn Gerechte in Sodoma gewesen wären, so hätte er der lasterhaften Stadt geschont. Er verzieh David, Ezechias, Manasses, Jonas und den Niniviten. Die größte Langmuth bewies er gegen sein auserwähltes treuloses Volk.

„Bei dem Herrn ist Barmherzigkeit und überreiche Erlösung. Und er wird Israel erlösen von allen seinen Sünden." „Du, o Herr, bist gütig und milde und von großer Erbarmung." „Barmherzigkeit des Herrn ist es, daß wir nicht zu Grunde gingen; seine Erbarmungen haben kein Ende." Er ist „gut gegen alle, die auf ihn hoffen, gut gegen jede Seele, die ihn sucht." „Er zerbricht nicht das geknickte Rohr und löscht den glimmenden Docht nicht aus." „So wahr ich lebe, spricht der Herr, ich will nicht den Tod des Gottlosen, sondern daß er sich bekehre von seinem Wege und lebe[1])." „Wenn euere Sünden wären wie Scharlach, sie sollen weiß werden wie Schnee, wenn sie roth wären wie Purpur, sie sollen weiß werden wie Wolle[2])."

1) Ezech. 33, 11. — 2) Isai. 1, 18.

„Jedoch werden im Verhältnisse zu den Geretteten überhaupt derjenigen wohl nur wenige sein, welche, wie jener Räuber am Kreuze, so glücklich sind, gerade am Ende der zwölften Stunde die kostbarste Beute davonzutragen. Bekannt ist das Wort des heil. Augustinus: Der eine der beiden Schächer wurde gerettet: daher darf Niemand an der Barmherzigkeit Gottes verzweifeln; der andere ging verloren: also darf Niemand vermessentlich auf Gottes Barmherzigkeit sündigen.

„Auf die Frage eines Jüngers, ob nur Wenige selig werden, antwortet der Herr mit dem Hinweise auf die enge Pforte, die zum himmlischen Vaterhause führt[1]). Wenn nun Christus sagt, daß die Mehrzahl der Menschen den Weg des Verderbens wandelt und den Weg des Lebens nicht findet[2]), so spricht er eine Thatsache aus, die bisher für alle Zeiten gegolten hat. Zunächst sind es nur Wenige, welche die sichtbare Heilsanstalt auf Erden, die heilige Kirche, finden und ihr angehören; aber auch unter den Wenigen, die durch die schmale Thüre der Taufe in die Kirche eingetreten sind, bilden die Mehrheit vielleicht nicht diejenigen, welche das unnütze Gepäck der Eitelkeiten, Thorheiten und Leidenschaften ablegen und durch die enge Pforte der Pflichterfüllung und Tugendübung sich hindurchbequemen. Daraus folgt jedoch nicht, daß nun die Meisten auf dem breiten Wege des Verderbens auch bis an's Ende fortwandeln und niemals den Weg der Tugend einschlagen.

„Auserwählt zur Gnade sind die Menschen aller Zeiten und Zonen; sie werden berufen zu jeder Stunde bis zum Ende ihres Lebens, und erhalten sämmtlich das hinreichende Gnadenmaß, ihr Heil wirken zu können. Auserwählt zur Seligkeit sind alle diejenigen, von denen Gott vorausgesehen, daß sie im Stande der Gnade das Zeitliche segnen. Ihm allein ist der Letzteren Zahl bekannt; wir wissen jedoch so viel, daß sie keineswegs gering, sondern überaus groß ist. ‚Viele werden vom Aufgange und Niedergange kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreiche zu Tische sitzen[3]).' Der heil. Johannes sah ‚eine große Schaar, die Niemand zählen konnte, aus allen Völkern und Geschlechtern und Nationen und Zungen: die standen vor dem Throne und vor dem Lamme, angethan mit weißen Kleidern und Palmen in ihren Händen tragend[4])'. Die Trennung der Guten und der Bösen am

1) Luk. 13, 23. — 2) Matth. 7, 14. — 3) Matth. 8, 11. Luk. 13, 29.
4) Apok. 7, 9.

Ende der Tage wird vom Herrn verglichen mit der Ausscheidung des Weizens und des Unkrauts, der Schafe und der Böcke, der guten und der schlechten Fische: daß das Unkraut den Weizen überwuchert, daß in einer Heerde die Böcke zahlreicher sind als die Schafe, daß der schlechteren Fische mehr sind als der guten, ist doch wohl nicht die Regel. Unter den drei Knechten war nur ein unnützer, der sein Talent vergraben hatte und deshalb verworfen ward; beim Hochzeitsmahle war nur ein Gast, der kein hochzeitliches Kleid trug und daher hinausgestoßen werden mußte. Diese Gleichnißreden Christi gestatten uns also die Annahme, daß die Mehrzahl der Christen selig werde. Für die größere Zahl der Auserwählten lassen sich auch mehrere Angemessenheitsgründe angeben. Der Hinweis auf die Engel, von denen nur der geringere Theil verloren ging, ist eine Stütze für die mildere Ansicht. Und sollte nicht die Güte, die Liebe, die Barmherzigkeit Gottes geradezu fordern, daß die Mehrzahl der Menschen gerettet werde? Verstärkt wird dieser Grund durch die Erwägung, daß die Würde der Person Christi, der unendliche Werth seiner Menschwerdung, seines Lebens, Leidens und Sterbens, die Größe seiner Verdienste, die Kraft seines Gebetes beeinträchtigt erscheinen, wenn die segensreichen Früchte dieser Erlösungsthaten, die für alle ohne Ausnahme vollbracht und aufgeopfert wurden, nur an wenigen wirksam und offenbar werden: die Herrlichkeit Christi, sein Sieg über Satan und Sünde ist weniger glorreich, wenn die größere Masse dem gänzlich besiegten Todfeinde auf immer wieder als Beute anheimfällt. Endlich wird auch die Seligkeit des Himmels um so vollkommener, je größer die Zahl seiner Bürger wird, weil die Auserwählten das Glück jedes Mitgenossen als ihr eigenes empfinden.

„Die günstigere Meinung wird durch Stellen der heiligen Schrift, durch Aussprüche angesehener Gottesgelehrten und durch zahlreiche triftige Gründe hinreichend gestützt, um Geltung zu verdienen.

„Wie die Mehrzahl der Menschen gerettet werden könne, das zu ergründen ist uns nicht möglich und auch nicht nöthig. Aber nöthig und möglich ist uns die feste Hoffnung auf unsere und der Unsrigen Seligkeit, das unerschütterliche Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, der Niemanden ohne seine Schuld verloren gehen läßt. Ohne Zweifel gibt er, wie der heil. Thomas lehrt, auch dem Wilden, welcher der Stimme seines Gewissens folgt, die nothwendige Offenbarung, sei es durch einen Glaubensboten, sei es durch innere Erleuchtung[1].“

1) A. a. O. S. 481 ff.

6. Mit besonderem Nachdruck und großer Gelehrsamkeit hat der spanische Theolog Genér den Satz vertheidigt, daß die Zahl der Auserwählten bei weitem größer sei, als die der Verworfenen. Er beruft sich unter anderem auf eine Dissertation von B. Plazza (bezw. des M. J. Gravina) in dem Werke de Paradiso part. 3. cap. 5, in der es heißt: Verisimile est, electos homines respectu hominum reprobatorum longe numerosiores esse. Id autem luculentissimis probationibus ostenditur, petitis hinc inde et undequaque argumentis e sacra pagina, e patribus, e theologis qua scholasticis qua asceticis, e coelestibus revelationibus, e theologicis conjecturis selectis quidem ac propemodum innumeris[1]). Dieses Kapitel ist nun freilich durch Decret der Index-Congregation vom 22. Mai 1772 verurtheilt worden. Indeß behauptet dasselbe viel mehr, als was wir oben nachzuweisen versucht haben: es sei praktisch nicht zweckmäßig, die Zahl der Verworfenen gegenüber der der Auserwählten so stark zu betonen, und theoretisch seien die Gründe, welche für eine so geringe Zahl der Auserwählten gegenüber der der Verworfenen angeführt werden, nicht zwingend[2]).

§. 435.

Das Buch des Lebens.

1. Zum Abschluß der Lehre von der Prädestination handelt der heil. Thomas noch in einer eigenen Quästion in drei Artikeln über das Buch des Lebens, welches nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch die Prädestination selbst bezeichnet, manchmal aber auch den Inbegriff oder die sichere göttliche Aufzeichnung derjenigen, welche im Stande der Gnade sich befinden. Darnach kann auch, wenn das Wort im zweiten Sinne genommen wird, von einer Tilgung aus dem Buche des Lebens gesprochen werden; wir können beten, daß unsere Namen im Buche des Lebens erhalten bleiben.

2. Das „Buch des Lebens" wird hier im metaphorischen Sinne genommen nach Analogie menschlicher Verhältnisse. Es ist nämlich unter Menschen Gebrauch, diejenigen, welche zu etwas auserwählt werden, in einem Buche zu verzeichnen, wie Soldaten, Räthe, welche bei den Römern patres conscripti hießen. Die

1) Bei Hurter, Theol. dogm. Comp. I. tr. V. n. 145 nota.

2) Sehr trostreich und ansprechend sind auch die schönen und praktischen Erwägungen über die große Zahl der Auserwählten von Fr. W. Faber in seinem Werke: „Der Schöpfer und das Geschöpf." Vgl. auch Dieringer, Das Epistelbuch der kath. Kirche. 3. Bd.: Das Fest Allerheiligen.

Prädestinirten werden aber zum Besitze der Seligkeit von Gott erwählt. Die Aufzeichnung der Prädestinirten heißt somit das Buch des Lebens. Dann sagt man aber, es sei etwas im Geiste eingeschrieben und aufgezeichnet, wenn es fest in seinem Gedächtnisse haftet . . . Darum nennt man das Wissen Gottes von der Vorherbestimmung, welches fest in seinem Geiste haftet, „Buch des Lebens“ [1]).

Im vollkommenen und gewöhnlichen Sinne versteht man unter Buch des Lebens das Verzeichniß derjenigen, welche zur Glorie, die ja das eigentliche übernatürliche Leben ist, bestimmt sind. Das natürliche Leben ist gar nicht Gegenstand der Auswahl; das Leben der Gnade aber ist nur Mittel zum Ziele [2]).

3. Nun kommen aber doch Stellen in der heiligen Schrift vor, welche die Möglichkeit voraussetzen, aus dem Buche des ewigen Lebens, insofern es das Verzeichniß der Seligen bezeichnet, getilgt zu werden. So: Deleantur de libro viventium [3]). Qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen ejus de libro vitae [4]).

Darauf erwidert der heilige Lehrer, daß die zur Gnade Berufenen auch in einem Buche des Lebens verzeichnet sind, aber nicht schlechthin (simpliciter), wie die zur Seligkeit Prädestinirten, sondern secundum quid; denn auch sie sind zwar damit zur Seligkeit berufen, aber doch nicht direct und unfehlbar [5]).

Einfacher könnte man vielleicht sagen: Das Gnadenleben ist auch ein wahres, übernatürliches Leben; darum kann man auch von einem Buche des Lebens, das alle im Gnadenstande Befindlichen enthält, sprechen; dieses Buch kann seinen Inhalt aber vielfach ändern.

4. Indeß müssen wir zugestehen, daß doch eigentlich nur das Verzeichniß der Seligen Buch des Lebens genannt wird, und nach

1) 1. p. q. 24. a. 1.

2) Liber vitae importat conscriptionem quamdam sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis; non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quod armetur, sed ad hoc quod pugnet. Hoc enim est proprium officium ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens est vita gloriae. Unde proprie liber vitae respicit vitam gloriae. a. 2.

3) Ps. 68, 29. — 4) Apok. 3, 5.

5) Illi qui sunt ordinati ad habendum vitam aeternam non ex praedestinatione divina, sed solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitae non simpliciter sed secundum quid; quia sunt ibi scripti ut habituri vitam aeternam non in seipsa, sed in sua causa. Et tales possunt deleri de libro vitae. a. 3.

biblisch kirchlichem Sprachgebrauche die zur Seligkeit Prädestinirten im Buche des Lebens stehen. In diesem Sinne spricht die Kirche auch von einem liber praedestinationis.

Aber selbst aus diesem kann nach der Auffassung der Kirche der Name eines Prädestinirten getilgt werden. So beten wir in der 3. Sekret der heiligen Messe von Aschermittwoch und in der ganzen Fastenzeit: Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus: tribue quaesumus, ut intercedentibus omnibus Sanctis tuis, universorum, quos in oratione commendatos suscepimus et omnium fidelium nomina, beatae praedestinationis liber adscripta retineat.

Daß hier ganz unzweideutig von der Prädestination zur Seligkeit die Rede ist, beweist der Ausdruck liber praedestinationis, der, wenn keine nähere Erklärung hinzugefügt wird, immer auf die Seligkeit geht, entweder auf die Seligkeit allein, oder auf die Seligkeit und Gnade, nicht aber auf die Gnade allein. Soll die Prädestination von der Vorherbestimmung zur Gnade verstanden werden, so muß dies ausdrücklich hinzugefügt werden. Hier wird aber ausdrücklich auf das Buch des ewigen glückseligen Lebens hingewiesen in den Worten: Cui soli cognitus est numerus electorum in *superna felicitate locandus*. Das unfehlbare göttliche Vorauswissen von der Zahl der Seligen wird ja vom heil. Augustinus geradezu als Definition des Buches des Lebens bezeichnet[1]).

Wie kann also aus diesem absolut unveränderlichen Buche der Prädestination Jemand getilgt werden, wie ist es möglich, daß es nicht alle seine Namen unwandelbar bis zu Ende erhält?

Allerdings, wenn die Prädestination selbst absolut, ohne Rücksicht auf unsere Gebete und Verdienste erfolgte, wäre eine Auffassung, wie sie in diesem Gebete der Kirche sich ausspricht, sinnlos. Sie hat aber einen sehr guten Sinn, wenn die Prädestination selbst unsere Gebete als Bedingung einschließt und voraussetzt. Dann müssen wir beten und uns anstrengen, daß die Prädestination fest werde, daß sie aus einer bedingten eine unbedingte werde. Erst mit Rücksicht auf deren Erfüllung wird gegenüber der Dei voluntas consequens die Prädestination absolut unveränderlich.

1) Praescientia Dei, quae non potest falli, liber vitae est. De Civ. Dei XX, 13.

Siebentes Kapitel.

Verhältniß der Gnade zum freien Willen.

§. 436.

Genauere Bestimmung des Fragepunktes.

1. Wenn es sich blos um allgemeine Beziehungen der Gnade zum Willen handelt, so ist davon bisher immer schon die Rede gewesen. Die Gnade, speciell die actuale Gnade läßt sich ja gar nicht denken und definiren ohne Beziehung zum Willen. Denn der Heilsact wie der sittlich gute Act überhaupt, zu dem sie gegeben wird, kann ja nur vom freien Willen ausgehen; der Wille ist es, welchen die Gnade bewegt, dessen freier Entscheidung sie zuvorkommt oder begleitet u. s. w. Die gratia inspirationis, welche wir der gr. illustrationis bei der Eintheilung der actualen Gnade gegenüberstellten, ist ja recht eigentlich eine dem Willen verliehene Gnade.

2. Die hier zu erörternde eingehendere Frage hat es specieller mit dem Verhältniß der Gnade zum freien Willen als solchem, bezw. mit der Modificirung und Möglichkeit der Freiheit unter dem Einflusse der Gnade zu thun. Aber die freien Willensacte sind nicht möglich ohne vorausgehende unfreie Acte des Willens selbst und des Verstandes: Darum muß zum richtigen Verständnisse der Beziehung der Gnade zur Freiheit auch genauer ihr Verhalten zu den unfreien Momenten im Heilsacte untersucht werden, also die engere Beziehung zum Heilsacte überhaupt. Darum beweisen wir zunächst den Satz:

§. 437.

Der Heilsact geht von der Gnade und dem Willen zugleich aus, so daß beide nur ein einziges Thätigkeitsprincip ausmachen.

I. Man kann allerdings im Heilsacte diejenigen Momente, welche auf den Willen zurückzuführen sind, von denjenigen unter-

scheiden, welche von der Gnade kommen; aber diese Unterscheidung ist mehr begrifflich als sachlich.

1. Es liegt allerdings in der Sache ein sehr starker Grund, diese Unterscheidung zu machen; aber man darf die Wirksamkeit der Gnade nicht so auffassen, daß sie neben der des Willens herliefe, einen besonderen Theil des guten Werkes bewirkte, während den andern der Wille lieferte: Vielmehr geht die Wirksamkeit der Gnade auf das ganze gute Werk und ebenso die Thätigkeit des Willens auf das ganze. Es ist in dieser Beziehung zwischen der natürlichen und übernatürlichen Mitwirkung Gottes vollkommene Analogie. Wenn Gott mit uns wirkt zum Denken, zum Sprechen, zum Gehen, so geht seine Einwirkung auf die ganze Thätigkeit des Denkens, Sprechens, Gehens, welche wir gleichfalls in ihrer Ganzheit bewirken, nur daß wir es nicht aus uns, sondern getragen, gekräftigt von der göttlichen Mitwirkung vermögen. Wir vollbringen die ganze Handlung nur in vollkommenster Abhängigkeit von der Mitwirkung Gottes, welche ihrerseits gleichfalls ihren Einfluß auf die ganze Handlung richtet.

Es ist das Verhältniß ein ähnliches, wie wenn der Lehrer einem Kinde, das noch nicht selbständig schreiben kann, die Hand führt, oder wenn die Mutter ihr im Gehen noch unbeholfenes Kind am Gängelbande führt oder noch wirksamer beim Gehen unterstützt. Der Lehrer und die Mutter richten ihre Einwirkung und Mitwirkung nicht auf einen Theil der Thätigkeit des Kindes, sondern wie dieses selbst auf das ganze Schreiben und ganze Gehen. Das Kind soll auch nicht geschoben oder vorbereitet werden, sondern selbst schreiben und gehen, wenn freilich dies nur in völliger Abhängigkeit von der höheren Mitwirkung möglich ist. Die Einwirkung, Bewegung Gottes ist allerdings nicht blos äußerlich, wie sie die eines Menschen nur sein kann, sondern sie kann und muß von innen tragen, kräftigen, bewegen, und so selbst die geistigsten innerlichsten Acte des Geschöpfes beeinflussen.

In derselben Weise müssen wir nun auch das Zusammenwirken der übernatürlichen Bewegung Gottes, der Gnade, mit den menschlichen Fähigkeiten, speciell mit dem Willen und dem freien Willen denken. Die Gnade muß ebenso absolut nothwendig und in ähnlicher Weise die Willensthätigkeit tragen, kräftigen, bewegen, damit sie für ein übernatürliches Ziel proportionirt und in sich selbst übernatürlich, ein Heilsact werde, wie dies der concursus naturalis generalis bei der natürlichen Thätigkeit eines jeden Geschöpfes oder insbesondere der freien Thätigkeit des Menschen in rein welt-

lichen Dingen thun muß. Freiheit und Gnade müssen sich ebenso zu einem einheitlichen Princip verbinden, um die ganze Heilsthätigkeit zu bewirken, wie die göttliche und menschliche Causalität in der natürlichen Ordnung.

2. Ein Unterschied ist freilich anzuerkennen: Die Gnade bewirkt allerdings nur ein bestimmtes Moment im Heilsacte; sie verleiht ihm die Uebernatürlichkeit, also das specifische Charakteristicum des Heilsactes, während das physische Sein desselben durch die allgemeine natürliche Mitwirkung Gottes vollständig ermöglicht wird. Wir haben nämlich im Heilsacte drei Momente zu unterscheiden: 1° seine Eigenschaft als Lebensact unserer Seele, 2° als freier Act, 3° als übernatürlicher, verdienstlicher (Heils-) Act.

Das erstere ist erforderlich, damit es überhaupt unser Act sei und nicht etwa blos ein Geschehen in uns, das Gott allein zum Urheber hätte. Wir wären dann blos der Schauplatz eines göttlichen Wunders, aber nicht selbst für unser Heil thätig. In diesem Sinne den Heilsact der Gnade allein zuschreiben, hieße den Begriff des Actes und selbst der Gnade, insbesondere der actualen Gnade aufheben.

Das zweite Moment, die Freiheit des Actes, muß wiederum von unserem Willen ausgehen: wir selbst müssen uns frei entscheiden. Es ist ebenso unsinnig, einen freien Act von Gott allein verursacht sein zu lassen, als einen Lebensact des Geschöpfes: es könnte dies wohl ein freier, ein Lebensact Gottes sein, aber nicht der eines Menschen.

Das dritte Moment dagegen, die Uebernatürlichkeit des Actes, hängt ausschließlich von der übernatürlichen Gnade ab. Aber auch dieses Moment kann nur in abstracto, nicht im concreten Heilsacte von der Freiheit und lebendigen Immanenz des Actes geschieden werden. Es kann allerdings freie Acte geben, welche nicht übernatürlich gut sein müssen, sondern entweder indifferent oder doch nur natürlich gut, selbst schlecht sein können; hat aber der Act thatsächlich übernatürliche Güte, dann steht dieselbe nicht neben der natürlichen, sondern die natürliche ist gar nicht vorhanden, sie ist in der übernatürlichen aufgehoben. Der Act kann freilich auch der natürlichen Vernunft und Sittenregel entsprechen wie etwa das Almosengeben; aber thatsächlich steht auch die natürliche Vernunft und Sittenregel unter der Herrschaft des übernatürlichen Zieles und auf dieses muß jedes Werk irgendwie gerichtet werden, wenn es gut und übernatürlich gut sein soll. Die Kraft, welche die Gnade dem Willen zum über-

natürlich Guten verleiht, kommt nicht zu der natürlichen Kraft des Willens, welche ihn zum Guten befähigt, hinzu, sondern die übernatürliche Gnade ermöglicht die rechte Willensrichtung überhaupt.

3. Aber selbst die physische Seite des Heilsactes, abgesehen von ihrer moralischen Güte, wird von der Gnade erfaßt und durchdrungen. Selbst die Eigenschaft des Actes als Lebensact unserer Seele ist nicht von der Gnade unabhängig; denn die sittlich übernatürliche Güte desselben ist dem Acte nicht äußerlich, sondern tiefinnerlich. Der Seelenact wird von der Gnade so ganz und gar durchdrungen, daß er einen inneren übernatürlichen Werth erhält, nicht blos äußerlich, sondern in sich übernatürlich, göttlich wird.

Man kann dies durch ein Bild erläutern, welches die heiligen Väter gebrauchen, um die innige Verbindung der menschlichen Natur in Christus mit der Gottheit zu veranschaulichen. Wie das Eisen vom Feuer durchglüht, selbst Feuer wird, so wird die Menschheit Jesu Christi in der Gottheit so innerlich durchdrungen, daß sie selbst „göttlich" wird. So durchdringt die Gnade unsere Seelenacte auch in ihrem innersten physischen Sein und macht sie ihrem ganzen Wesen nach übernatürlich.

4. Dieses Bildes bedienen sich auch die Thomisten, um die völlige innerliche Uebernatürlichkeit des Heilsactes zu erläutern. Wenn sie aber weiter gehen und demselben jedes natürliche Sein absprechen, so müssen wir ihnen dasselbe entgegenhalten, was die heiligen Väter gegen die Monophysiten bemerken, welche mit Rücksicht auf jenes Bild die menschliche Natur Jesu Christi ganz in der göttlichen aufgehen ließen. Auch das Eisen verliert, wenngleich vom Feuer durchglüht, seine Natur als Eisen nicht; ein glühendes Schwert brennt nicht nur, sondern schneidet auch, weil es Eisen ist. Gewiß ist glühendes Eisen etwas ganz anderes, hat andere Eigenschaften und Wirkungen als glühende Holzkohlen oder Steinkohlen.

Es kann doch nicht geleugnet werden, daß die natürliche Energie des Willens, die Uebung u. s. w. dem Heilsacte eine Vollkommenheit verleiht, welche nicht lediglich von der Gnade abhängt. Der natürliche Charakter, die Anlagen kommen selbst in der besonderen Heiligkeit der Begnadigten zu ihrer Geltung. Eine andere Heiligkeit ist die des heil. Franziskus von Assisi und die des heil. Ignatius von Loyola, eine andere die des heil. Philippus Neri und die des heil. Cajetan von Tiene u. s. w.

Man könnte nun freilich sagen: Die Gnade hat sich hier lediglich an die individuellen Kräfte anbequemt und das bewirkt, wozu diese besonders zu wirken geeignet waren.

Das ist gewiß nicht zu verwerfen. Aber die Gnade bequemt sich nicht in der Weise an die Natur an, daß sie dieselbe gar nicht zur Entwickelung und Bethätigung gelangen läßt, sondern so, daß sie dieselbe regelmäßig als Angriffspunkte für ihre Wirksamkeit gebraucht und deren Kräfte zu den göttlichen Zwecken insoweit mitwirken läßt, als sie es vermögen. Die Gnade setzt erst ein, wo das Unvermögen der Natur beginnt. Die Weisheit Gottes umgeht nicht die von ihr selbst gegebenen und für ihre Zwecke eingerichteten natürlichen Kräfte, sondern benutzt sie soviel es möglich ist. Nur wenn Wunder nothwendig sind und Zwecke erreicht werden sollen, wozu die natürlichen Kräfte nicht fähig sind, müssen diese bei Seite gesetzt oder gar aufgehoben werden. Die Wirkungen der Gnade sind aber nicht Wunder, sondern das regelrechte übernatürliche Leben, wozu die Natur, freilich immer nur unter der Einwirkung der Gnade, mitwirken kann und also mitwirken muß.

Die Festigkeit, Intensität und überhaupt die natürliche Vollkommenheit eines Heilsactes kann also recht wohl von der natürlichen Festigkeit und Energie des Willens herrühren. Dies freilich nicht so, daß die Uebernatürlichkeit des Actes, welche von der Gnade kommt, *neben* jenen Eigenschaften herliefe, sondern so, daß der ganze physische Act mit seiner ganzen Energie und Vollkommenheit nur unter dem Einflusse der Gnade, von derselben innerlich durchdrungen, beseelt, geadelt zu Stande kommt.

5. Wir können darum auch jenen *Molinisten* nicht beistimmen, welche nur durch *äußere* Mitwirkung der Gnade zu dem natürlichen Acte den Charakter der Heilsamkeit entstehen lassen. Abgesehen davon, daß damit der Act keinen *inneren* Werth, keine innere Proportionalität für das übernatürliche Heil erlangt, und folglich von einem wahren Verdienste der Handlung in Bezug auf die übernatürliche Seligkeit nicht die Rede sein kann, erscheint eine solche übernatürliche Einwirkung der Gnade neben der natürlichen ganz unverständlich. Denn der Zug der Gnade ist eine ebenso physische Kraft, wie der der natürlichen Mitwirkung Gottes zu natürlichen Thätigkeiten: woher soll ihr der Charakter der Uebernatürlichkeit kommen? Etwa daher, daß der Wille durch sie den Impuls nicht zu einem natürlichen, sondern zu einem übernatürlichen Ziele erhält? Dies reicht aber offenbar nicht aus, da, wie wir gesehen haben, die Gnade mit den Fähigkeiten selbst innerlich mitwirken, nicht blos sie auf objectiv höhere Ziele hinrichten muß. Dies ist aber nur dadurch verständlich, daß die Fähigkeit selbst inner-

lich ausgerüstet wird, von der Gnade ein übernatürliches Wirkungsprincip erhält, aus welchem die Thätigkeiten unter dem Einflusse der übernatürlichen Mitwirkung naturgemäß hervorgehen. Diese Mitwirkung Gottes ist darum von der natürlichen ganz verschieden, übernatürlich, weil sie zu einer Aeußerung, Entfaltung einer übernatürlichen Kraft der Seele verliehen wird. Ganz anders muß Gott zu der Thätigkeit eines natürlichen und zu der einer übernatürlichen habitus mitwirken.

Bei den Gerechtfertigten ist dieser Sachverhalt ganz klar. Weil sie in der habitualen Gnade ein übernatürliches Wirkungsprincip besitzen, so besteht ihre Heilsthätigkeit einfach in der Aeußerung dieses Princips. Da aber keine Kraft ohne entsprechende Mitwirkung Gottes sich äußern kann, so vollzieht sich diese Aeußerung der übernatürlichen Kraft bei dem Gerechtfertigten unter dem Einflusse einer übernatürlichen Mitwirkung, also der Heilsgnade. Wie aber die heiligmachende Gnade die Fähigkeiten der Seele als übernatürliche Kräfte ganz und gar durchdringt, erhebt und adelt, so haben nun die daraus hervorgehenden Thätigkeiten auch eine innere Uebernatürlichkeit. Und wie die übernatürlichen eingegossenen Tugenden die natürlichen Fähigkeiten der Seele nicht aufheben, sondern nur vervollkommnen, so benimmt auch die actuale Gnade dem Heilsacte nicht seine natürliche von den Fähigkeiten stammende Vollkommenheit.

Schwieriger ist es allerdings, auch denjenigen Acten, welche noch im Stande der Sünde verrichtet werden, einen inneren übernatürlichen Werth lediglich durch die actuale Gnade zu vindiciren und zu begründen. Dieselben haben allerdings nicht jenen übernatürlichen Charakter und Werth, wie die im Stande der Gnade verrichteten. Diese haben ja gerade durch die habituale Gnade eine Verdienstlichkeit ex condigno. Aber auch die ohne Gnadenstand verrichteten guten Werke haben durch den Einfluß der actualen Gnade eine wahre Uebernatürlichkeit; sie haben eine gewisse Proportionalität zum übernatürlichen Ziel, sie sind Heilsacte, welchen freilich die Verdienstlichkeit nur de congruo zukommt. Jene wenn auch weniger vollkommene Proportionalität für das übernatürliche Ziel setzt doch in ihnen selbst ein übernatürliches Sein voraus. Ein solches kann aber, wie schon bemerkt, durch eine bloße göttliche Bewegung, die ja das Wesen des Actes nicht macht, sondern sich ihr accommodirt, nicht geschaffen werden. Es bleibt also auch hier nichts übrig, als mit den Thomisten eine innere, den Seelenkräften vorübergehend verliehene übernatürliche Zuständlichkeit anzunehmen,

durch deren Anregung und Bethätigung der daraus resultirende Act innerlich übernatürlich wird.

6. Jener übernatürliche, dem Sünder für ein einzelnes gutes Werk verliehene habitus ist durchaus nicht identisch mit der heiligmachenden Gnade. Vor allem unterscheidet er sich von ihr durch die Dauer und Beständigkeit. Während die heiligmachende Gnade einen dauernden Zustand der Freundschaft Gottes in der Seele des Gerechtfertigten bewirkt oder selbst ist, wird dem Sünder nur eine vorübergehende innere Qualität verliehen, durch die er den betreffenden Act, z. B. der Furcht, Hoffnung, Reue als entsprechende Vorbereitung auf die Rechtfertigung erwecken kann. Sie wirkt einfach als Nothbehelf, wird hic et nunc gegeben, damit die actuale Gnade überhaupt in übernatürlicher Weise wirken und insbesondere den Act innerlich übernatürlich machen könne.

Sodann kann jener Nothbehelf, jenes Surrogat der heiligmachenden Gnade auch in sich nicht jene volle Erhabenheit, Uebernatürlichkeit und „Göttlichkeit" besitzen, wie die heiligmachende Gnade selbst. Denn diese ist in sich und macht so hehr und heilig, daß die Sünde auch nicht vorübergehend, nicht einmal einen Augenblick, in der Seele bestehen kann. Dieser stellvertretende Habitus muß also als ein blos abgeblaßtes, schattenhaftes Abbild der heiligmachenden Gnade angesehen werden.

Sie entfernt sich übrigens drittens von dem erhabenen Stande und Adel, den die heiligmachende Gnade verleiht, noch besonders dadurch, daß sie nicht das Sein der Seele in ihrer Substanz erhöht, sondern nur deren Fähigkeiten. Eine vorübergehende gute Neigung und Disposition der Seelenfähigkeiten ist auch in der natürlichen Ordnung etwas ganz anderes als ein dauernder, fester, in der Natur der Seele begründeter Charakter.

7. Man wird vielleicht diese Erklärung des übernatürlichen Charakters der Heilsacte für gar zu mechanisch halten. Manche haben auch eine große Abneigung gegen die vielen Entitäten, Realitäten und Qualitäten der älteren Philosophie und werden darum aus philosophischen Gründen eine bloße übernatürliche Mitwirkung Gottes zur Erklärung der Uebernatürlichkeit der Annahme von übernatürlichen Qualitäten vorziehen.

Ohne Grund dürfen allerdings keine besonderen Qualitäten und Realitäten angenommen werden. Aber eine innere und wahre Uebernatürlichkeit des Actes scheint durch die bloße doch nur so genannte

übernatürliche Mitwirkung Gottes (assistentia extrinseca) nicht erklärt zu werden.

Im Uebrigen können wir, um den Vorwurf mechanischer Erklärung durch postulirte Entitäten von vornherein abzuschneiden, die Sache auch so erklären: Gottes Gnade kommt nicht erst dem Act als solchem zu Hilfe, sondern sie dringt in das Innere des Princips der Thätigkeit ein, bringt mit demselben, dasselbe kräftigend und erhebend, die Thätigkeit hervor, so daß diese nicht von der nackten, sondern von der durch die Gnade über ihre natürliche Kraft hinausgehobenen Fähigkeit ausgeht: Gnade und Seelenvermögen bringen als ein einheitliches, auf's innigste und innerlich geeintes Wirkungs-Princip die Thätigkeit hervor.

8. Diese Auffassung von dem Zusammenwirken Gottes, speciell der Gnade und des menschlichen Willens möchte wohl ebenso gut von den Thomisten als von den Molinisten zugegeben werden können. Die Uebernatürlichkeit des Actes wird hier nicht mechanisch construirt, sondern sie geht organisch aus einem übernatürlichen Princip hervor. Auch stehen sich göttliche und menschliche Causalität nicht selbständig gegenüber, um sich äußerlich zu gemeinsamer Thätigkeit zu verbinden. Beide wirken nicht wie zwei mechanische Kräfte zusammen, um eine zusammengesetzte resultirende Wirkung zu erzielen, sondern sie sind auf das harmonischeste einander organisch eingegliedert. Die menschliche Thätigkeit steht in der absolutesten Abhängigkeit von der göttlichen Causalität, wie dies von der wesenhaften Contingenz des Geschöpfes und aller seiner Thätigkeiten und der damit gegebenen Unterordnung unter die causa prima gefordert wird. Die Willensthätigkeit des Geschöpfes gliedert sich inniger in die göttliche Causalität ein, als etwa die materielle Thätigkeit des Leibes in die lebendige Bewegung seitens der Seele. Denn wenn auch unter einer Rücksicht Leib und Seele und demgemäß ihre Thätigkeiten und Bewegungen inniger mit einander verbunden sind, als die Causalität Gottes und die Thätigkeit des Geschöpfes — erstere verbinden sich zu einer real einen Natur, letztere bleiben unterschiedene Naturen — so ist doch die Abhängigkeit der letzteren von Gottes Einwirkung eine durchgreifendere, wesenhaftere, fundamentalere als die des Körpers und seiner Thätigkeit von der Seele.

9. Man kann die Verbindung der causa prima mit der causa secunda nach einer anderen Beziehung auch mit der der causa principalis und der causa instrumentalis vergleichen. Wie das Werkzeug zwar auf die ganze Wirkung seinen Einfluß ausübt, nicht blos auf einen Theil, dies aber blos in völliger Abhängigkeit von

der Bewegung und Leitung, welche es vom Werkmeister erhält, so steht auch die Thätigkeit des Geschöpfes in vollständigster Abhängigkeit von der bewegenden und leitenden Hand Gottes, welcher seinerseits, wie auch der Werkmeister die ganze Wirkung, nicht blos einen Theil derselben intendirt und bewirkt.

Die Abhängigkeit der geschöpflichen Thätigkeit von der causa prima ist nun viel innerlicher und wesenhafter als die irgend eines Werkzeuges von seinem Meister, aber dennoch wird damit das Geschöpf nicht zum bloßen Werkzeuge in der Hand Gottes. Die mit gratiae gratis datae beglückten Apostel und Wunderthäter kann man eher Werkzeuge Gottes nennen, weil er sie einfach gebraucht, um seine eigenen Ziele dadurch zu erreichen; aber im freien Heilsacte ist und bleibt der Mensch selbst die causa principalis. Die Geschöpfe wären ja keine selbständigen Substanzen, wenn sie nicht auch eine selbständige Thätigkeit besäßen, insbesondere könnten die freien Thätigkeiten ihnen nicht zugerechnet werden, sie könnten nicht belohnt oder bestraft werden, wenn ihre Urheber bloße Werkzeuge Gottes wären. In einem wahren Sinne kann man umgekehrt sagen, daß sich Gott gleichsam der geschöpflichen Thätigkeit unterordnet, dem Menschen *dient*. Seine Güte und Weisheit will nämlich den Geschöpfen ein *selbständiges* Handeln ermöglichen, wodurch sie auf das letzte Ziel sich selbst hinrichten, hinbewegen sollen. Da ein solches Handeln ohne seine Mitwirkung und Gnade unmöglich ist, muß er gleichsam der geschöpflichen Thätigkeit die dazu erforderlichen Dienste leisten [1]).

II. Wir brauchen nach dem Gesagten nicht noch eigens aus der *Schrift* und der *Offenbarung* überhaupt das Verhältniß der Gnade Gottes zur geschöpflichen Thätigkeit festzustellen. Die Grundbegriffe vom Verhältniß des Geschöpfes und seiner Thätigkeit zu Gott, dem Urgrunde alles Seins, von welchem wir bei unserer Erörterung ausgingen, werden uns ja ebenso klar von der Offenbarung wie von der Vernunft geboten. Uebrigens behandelt die Offenbarung und behandeln genauer die heiligen Väter diese Frage speciell bei der Bestimmung des Verhältnisses der *Freiheit* des Willens zur göttlichen Causalität. Weiter unten müssen wir also wieder auf diesen Punkt zurückkommen und dabei auch die Offenbarung eingehender zu Rathe ziehen.

1. Der heil. *Ignatius* von Loyola gibt dieser Lehre der Offenbarung und der Vernunft den prägnanten praktischen Ausdruck,

1) Ausführlicher behandelt das Verhältniß der causa prima zur causa secunda des Verfassers Theodicee bei der Erörterung des allgemeinen concursus.

daß er uns auffordert, bei unseren Arbeiten so auf Gott zu vertrauen, daß wir von ihm alles erwarten, d. h. von seiner Hilfe all unser Wirken abhängig erachten, andererseits aber so energisch uns anzustrengen, als wenn alles von uns allein abhinge.

Ganz dieselbe Aufforderung läßt aber die heilige Schrift an uns ergehen, wenn sie einmal uns auffordert, auf Gott allein zu vertrauen, wenn sie den verflucht, der von dem „Fleisch" das Heil erwartet, dann aber wieder an unsere Thätigkeit sich wendet und dieselbe als entscheidend in der Angelegenheit des Heiles bezeichnet. Sie lehrt uns beten: „Bekehre uns o Herr zu Dir," und fordert uns zugleich auf: „Bekehrt euch zu mir." Wenn der Prophet betet: Omnia opera nostra operatus es nobis, so führt er all unser Wirken auf Gott zurück; indem er es aber doch unser Wirken nennt, erklärt er damit, daß es in seiner Ganzheit nicht weniger von Gott als von uns abhängt. Der heil. Paulus erklärt allerdings, daß Gott in uns das Wollen und Ausführen wirket[1]), aber nicht minder verlangt er von uns, daß wir selbst unser Heil wirken sollen[2]). Dazu bemerkt der heil. Augustinus: Si ergo Deus est, qui operatur in nobis, quare dictum est: Vestram ipsorum salutem operamini? Quia sic in nobis operatur, ut et nos operemur. Adjutor meus esto: designat et se operatorem, qui invocat adjutorem[3]).

Der heil. Paulus kann sich rühmen, mehr gearbeitet zu haben als alle Apostel, aber, fügt er hinzu: „Nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir[4])." Wozu wieder der heil. Augustinus bemerkt: Nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo[5]).

Eine eingehendere, sehr schöne und zutreffende Erklärung dieser Stelle des heil. Paulus gibt der heil. Gregor d. Gr., welche aus den eigensten Worten des Apostels das untrennbare Zusammenwirken von Gnade und freier menschlicher Thätigkeit beweist[6]).

1) Philipp. 2, 13. — 2) V. 12.

3) Serm. 13. c. 3. Letzteres erklärt er deutlicher de pecc. mer. et rem. l. 2. c. 5: Adjutor enim noster Deus dicitur nec adjuvari potest, nisi qui etiam aliquid sponte conatur. Quia non sicut in lapidibus insensatis aut sicut in eis, in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis.

4) 1 Kor. 15, 10.

5) De gr. et lib. arbr. n. 12. Noch prägnanter sagt er ad Simplician q. 2. n. 10: Ut velimus suum esse voluit et nostrum.

6) Quia divina nos bonitas, ut innocentes faciat, praevenit, Paulus ait: Gratia autem Dei sum id quod sum. Et quia eamdem gratiam nostrum liberum arbitrium sequitur, adjungit: Et gratia ejus in me vacua

2. Die heil. Väter erläutern das Zusammenwirken der Gnade mit der Thätigkeit des Willens durch das Zusammenwirken der himmlischen Einflüsse, des Regens, der Luft mit der Arbeit des Landmannes zur Erzielung gedeihlicher Ernte[1]), oder durch das Zusammenwirken von Vater und Mutter zur Erzeugung des Kindes.

Das zweite sehr sinnige Bild gebraucht der heil. Bernhard in der Schrift, die er eigens über das Verhältniß der Gnade zum freien Willen geschrieben hat, wobei er auch die einander scheinbar widersprechenden Stellen der heil. Schrift, von denen die einen alles der Gnade, die anderen alles uns zuschreiben, in derselben Weise, wie wir oben gethan, mit einander in Einklang bringt und zu einer Gesammtauffassung vereinigt. Si bene considerentur, quae dicta sunt, aperte cognoscitur, quia cum aliquid dicit S. Scriptura pro gratia, non amovet omnino liberum arbitrium: neque cum loquitur pro libero arbitrio, excludit gratiam: quasi sola gratia aut liberum arbitrium solum sufficiat ad salvandum hominem .... Ita quippe intelligenda sunt dicta divina ut .... nec sola gratia nec solum liberum arbitrium salutem hominis operetur .... Sicut ergo quamvis naturalis usus nec procreet prolem sine patre nec nisi per matrem, non tamen removet ullus intellectus aut patrem aut matrem a generatione prolis: ita gratia et liberum arbitrium non discordant, sed conveniunt ad justificandum et salvandum hominem[2]).

Genauer noch erklärt derselbe heilige Lehrer das Zusammenwirken der Gnade mit dem Willen, den Antheil, die Aufgabe, welche einem jeden derselben zufällt, ohne daß damit eine Theilung der

non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi. Qui cum de se nihil esse conspiceret, ait: Non autem ego. Et tamen quia deesse aliquid cum gratia invenit, adjunxit: sed gratia Dei mecum. Non enim diceret mecum, si cum praeveniente gratia subsequens liberum arbitrium non haberet. Ut ergo se sine gratia nihil esse ostenderet, ait: Non ego. Ut vero se cum gratia operatum esse per liberum arbitrium demonstraret, adjunxit: sed gratia Dei mecum. Moral. 16, 25.

1) „Wie die Frucht des Ackerlandes eine Verbindung darstellt einerseits aus der Freithätigkeit und Geschicklichkeit des Landmannes, andererseits aus dem Segen der Vorsehung wegen der Witterung und des gedeihlichen Regens, welche außer seinen Kräften liegen, so ist auch das gute Werk des vernunftbegabten Menschen zusammengesetzt aus seiner Freithätigkeit und der Kraft Gottes, welche dem Wählenden das Bessere inspirirt." Orig. Philokalia c. 24. Dasselbe Bild vom himmlischen Regen hat schon der heil. Irenäus, der es freilich speciell mit dem Taufwasser in Verbindung bringt. l. 2. c. 17.

2) De conc. gr. et lib. arbitr. c. 5.

beiderseitigen Wirksamkeit angenommen werden dürfte. Ipsa (gratia) liberum excitat arbitrium, cum seminat, cogitatum sanat, cum immutat affectum; roborat, ut perducat ad actum; servat, ne sentiat defectum. Sic autem ista cum libero arbitrio operatur, ut tantum illud in primo praeveniat, in ceteris comitetur; ad hoc utique praeveniens, ut jam sibi deinceps cooperetur. Ita tamen quod a sola gratia coeptum est, pariter ab utroque perficitur; ut mixtim, non singillatim, simul, non vicissim, per singulos profectus operentur. Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt. Totum quidem hoc et totum illa; sed ut totum in illo, sic totum ex illa[1]).

3. Jene Analogien, aus der natürlichen Ordnung entnommen und dem geschöpflichen Zusammenwirken entlehnt, können selbstverständlich nur sehr unvollkommen das Zusammenwirken der causa prima mit der geschöpflichen Thätigkeit, zumal in der übernatürlichen Ordnung erklären; was sie zunächst erklären sollen und erklären, ist die innige, naturgemäße, organische Verbindung der göttlichen Causalität mit der menschlichen, von denen keine die andere ausschließt, sondern eine jede die andere fordert. Wie die himmlischen Einflüsse das Leben der Pflanze erst ermöglichen, dasselbe wecken und fördern, so die himmlische Gnade das übernatürliche Leben und Wirken des Menschen.

Der menschliche Wille verhält sich der Einwirkung Gottes gegenüber zunächst mehr passiv, empfangend. Wenn er durch die Gnade befruchtet, den von der Gnade *empfangenen* Antrieben folgt, kann er nun auch lebendige Früchte, heilsame Werke hervorbringen. Zunächst muß sich der Wille der Gnade folgsam hingeben, um sodann auch selbstthätig in sich eine freie heilsame Handlung zu vollbringen.

Aber immer haben wir in diesen irdischen Verhältnissen doch nur eine *Coordination* der Causalitäten, jedenfalls nicht jene absolute Subordination, wie sie der geschöpflichen Thätigkeit gegenüber der causa prima zukommt. Die Verbindung bleibt darum bei irdischem Zusammenwirken auch eine mehr oder weniger äußere: während die göttliche Causalität in das innerste Sein des Geschöpfes und seine Thätigkeit eindringt, und darum dieses innerlichst von der Macht Gottes getragen, gefördert, gekräftigt wird.

1) De gr. et lib. arbr. c. 14. n. 47.

4. Treffender als die von den Vätern an den angeführten Stellen benutzten Analogien des himmlischen Einflusses, des Regens und der Luft für das Gedeihen der Pflanzen, illustrirt das Licht und sein mächtiger, durchdringender, von der neueren Naturforschung erst recht klar erkannter Einfluß auf alles Leben, die göttliche Wirksamkeit der Gnade und ihre Verbindung mit der geschöpflichen Thätigkeit: ist ja doch bei den Vätern auch die illustratio, illuminatio cordis der stehende Ausdruck für die Gnade. Dieses feinste, beweglichste Agens, von der Sonne ausgestrahlt, ist die Ursache aller, auch der mächtigsten Bewegungen und Naturprocesse hier auf Erden. Insbesondere hängt das Leben ganz und gar von der Sonne und ihrem Lichte ab, das in das Innerste der Körper, selbst der Moleküle, eindringt, sie zersetzt, verändert, die Lebenskraft nicht beeinträchtigt, sondern erregt und fördert. So ist es ein schönes Bild der von der Sonne der Geister ausgehenden Gnade in ihrer allgewaltigen, durchdringenden, lebenerregenden und fördernden Wirksamkeit. Es erleuchtet nicht nur, sondern es erwärmt und bewegt auch, und sinnbildet so recht anschaulich die Wirksamkeit der Gnade auf Verstand und Willen.

§. 438.

Die zu jedem Heilsacte nothwendige Gnade muß sowohl auf die Erleuchtung des Verstandes, als auch auf die Bewegung des Willens sich erstrecken.

I. 1. Die inneren Gründe für die Unterschiedenheit der gratia illustrationis und gr. inspirationis, welche wir oben ausführten, beweisen zugleich die Nothwendigkeit dieser doppelten Gnade für jeden Heilsact. Denn ein Heilsact ist derjenige, durch welchen wir uns die übernatürliche Seligkeit oder eine übernatürliche Gnade, speciell die Rechtfertigung de condigno oder doch de congruo verdienen. Zum Verdienste gehört aber wesentlich ein freier, sittlich guter Act. Ein freier, sittlich guter Act kann aber nur von einem erkennenden und wollenden Princip ausgehen. Es gehört also wesentlich vernünftige Erkenntniß und ein mit dem Wahlvermögen ausgestatteter Wille zum verdienstlichen Acte. Ist dabei nur natürliches Erkennen und natürliches Wollen thätig, so kann auch nur ein Gut der natürlichen Ordnung als Belohnung verdient werden. Soll ein übernatürliches Gut, und gar die Anschauung Gottes verdient werden, so muß der verdienstliche Act inneren über-

natürlichen Werth erhalten, er muß in eine höhere, übernatürliche Sphäre erhoben werden. Diese Erhebung und Adelung des Actes geschieht aber durch die gratia elevans. Also muß die Gnade alles das, was zum Wesen des verdienstlichen Actes gehört, durchdringen, ergreifen und erheben. Nun ist aber Erkennen und Wollen gleich wesentlich für das verdienstliche Werk. Also muß die Gnade Erkennen und Wollen erfassen und erheben. Die das Erkennen beeinflussende Gnade heißt gr. illustrationis, die den Willen erhebende und bewegende gr. inspirationis. Also ist für jeden Heilsact die Gnade der Erleuchtung und die Gnade der Bewegung des Willens wesentlich erforderlich.

2. Nun bekommt ja allerdings das sittliche Handeln schon dadurch einen gewissen übernatürlichen Charakter, daß sich der Verstand ein übernatürliches Ziel steckt und von übernatürlichen Beweggründen sich zum Wollen bestimmen läßt, bezw. daß die äußere Predigt ihm dieselben vorstellt. Auf diese Weise können ja auch Menschen auf Anderer Willen einwirken, sie „erleuchten" und „bewegen". Eine solche Uebernatürlichkeit ist aber eine dem Acte selbst mehr äußerliche, sie ist nur objectiv, nicht in dem subjectiven Acte, und also dem freien Entschluß nicht innerlich. Der Act aber, der wahren, inneren Werth für das ewige Leben haben soll, muß in seinem innersten Wesen in eine höhere, göttliche Sphäre versetzt werden; damit wahre Proportionalität zwischen dem Acte und der himmlischen Belohnung, wie sie zum Verdienste erforderlich ist, bestehe, muß er innerlich durch und durch vergöttlicht werden. Dies kann nur dadurch geschehen, das das übernatürliche Ziel und die übernatürlichen Beweggründe auch in übernatürlichem Lichte erfaßt, daß die freie Entschließung des Willens nicht mit rein natürlichen Kräften erfolge, sondern die Willensbewegung unter dem übernatürlichen Einflusse Gottes sich vollziehe. Diese objectiv übernatürliche Erkenntniß ist aber nur möglich durch die gratia illustrationis im strengen Sinne des Wortes, und eine direct und innerlich übernatürliche Bewegung des Willens nur durch die gr. inspirationis.

3. Nicht so absolut nothwendig wie die gr. elevans zum Heilsacte, ist die gr. medicinalis zur Beobachtung der Gebote Gottes und zur Vermeidung der Sünde. Ihre Nothwendigkeit ist keine absolute, sondern nur eine relative: der Mensch, namentlich der gefallene, ist moralisch unfähig, aus sich alle Sünden zu meiden, alle Gebote zu beobachten. In demselben Sinne aber, in dem-

selben Grade und in derselben Ausdehnung, als uns die medicinelle Gnade nothwendig ist, muß sie als gr. illustrationis und als gr. inspirationis auftreten. Nur das Eine kann zugegeben werden, beide Arten der Einwirkung Gottes brauchen hier nicht immer dem Acte so innerlich zu sein, wie bei den übernatürlichen Heilsacten. Es kann nämlich unserer sittlichen Ohnmacht schon einigermaßen dadurch abgeholfen werden, daß uns Gottes Vorsehung vor schwereren Versuchungen bewahrt, daß er uns gute Anlagen, Erziehung und eine der Sittlichkeit günstige Umgebung u. s. w. bestimmt. Er kann ferner auf unsere sinnliche Natur einwirken, indem er die heftigen Leidenschaften dämpft, indem er in der Phantasie günstige Vorstellungen erweckt. Diese Einflüsse auf die Sinnlichkeit können wirklich innere Gnadenmittel genannt werden, obgleich sie den eigentlichen sittlichen Act in sich nicht berühren, aber ihn unter Umständen doch wirksam einigermaßen von innen herbeiführen. Eine solche Einwirkung auf die Sinnlichkeit, wenn sie auch übernatürlich wäre und den freien Act unfehlbar herbeiführt, würde ihn doch nicht innerlich übernatürlich, ihn nicht zum Heilsact machen.

Aber dennoch kann man bei der gr. medicinalis ganz rückhaltlos die gr. illustrationis auch auf die sinnlichen Vorstellungen, die gr. inspirationis auch auf das sinnliche Begehrungsvermögen ausdehnen. In erster Linie freilich muß auch die gr. medicinalis auf die geistige Erkenntniß und den geistigen Willen sich erstrecken. Denn „Erleuchtung" ist vorzugsweise Mittheilung geistigen Lichtes, und „Inspiration" Einflößung geistigen Lebens und geistiger Thätigkeit; nur in weniger eigentlichem Sinne kann man die Erzeugung von sinnlichen Vorstellungen illuminatio, die von sinnlichen Affecten inspiratio nennen.

4. In der That ist durch die Erbsünde sowohl unsere geistige, insbesondere sittliche Erkenntnißkraft verdunkelt, als auch unser Wille geschwächt, unsere Wahlfreiheit durch die heftige Neigung zur Sünde beeinträchtigt worden. Daraus entspringt in erster Linie unsere sittliche Ohnmacht. Wenn nun die Gnade ihr abhelfen soll, so muß sie sowohl unsere Erkenntniß schärfen, als auch unseren Willen stärken, bezw. dessen Geschmack verbessern, d. h. bewirken, daß wir mehr Wohlgefallen am Guten finden, als es unser nackter, sich selbst überlassener Wille aus sich hat. Es ist also sowohl gr. illustrationis, als auch gr. inspirationis zur Befähigung zum Guten nothwendig.

Nur ist auch hier wieder und noch mehr wie bei der gr. elevans einzuräumen, daß eine schroffe Scheidung zwischen bei-

den göttlichen Einflüssen nicht nothwendig ist und dem natürlichen psychologischen Zusammenhang zwischen Erkennen und Wollen mehr Raum gelassen werden kann, wie bei den Heilsacten. Damit nämlich der Heilsact übernatürlichen Werth habe, muß er ganz und gar, in dem Momente des Erkennens wie des Wollens, direct von der Gnade als gr. elevans beeinflußt sein. Damit aber eine sittlich gute Entscheidung durch die medicinelle Gnade zu Stande komme, reicht es hin, den Verstand so zu erleuchten, daß nach psychologischen Gesetzen die Willensentscheidung gar nicht ausbleiben kann; letztere braucht dann von der Gnade, wenn man von seiner Uebernatürlichkeit absieht und nur seine sittliche Güte berücksichtigt, nicht direct berührt zu sein.

II. Die Nothwendigkeit der Erleuchtung lehrt uns die heilige Schrift und die Kirche, indem sie uns anleitet, fortwährend dieselbe von Gott zu erflehen.

1. So in dem 118., vom Priester täglich zu recitirenden Psalm, in welchem die Bitte um Einsicht und Erleuchtung, um göttliche Belehrung stets wie ein Refrain wiederkehrt. Doce me justificationes tuos. Revela oculos meos et considerabo mirabilia de lege tua. Non abscondas a me mandata tua. Da mihi intellectum et scrutabor legem tuam et custodiam illam in toto corde meo. Bonitatem et disciplinam et scientiam doce me. In bonitate tua doce me justificationes tuas.

Diese Gebete sind nicht etwa von einer rein objectiven Belehrung zu verstehen: dieselbe ist ja in der Offenbarung, in dem Gesetze, in den „Zeugnissen" und „Geboten" gegeben. Das Gesetz gibt sogar den Kleinen Einsicht[1]). Deshalb brauchen wir nicht mehr darum zu beten. Das Gebet kann sich also nur auf besseres Verständniß, tiefere Einsicht in die Gebote Gottes oder die Offenbarung überhaupt beziehen. Nun bittet aber der fromme Israelit nicht um theoretische Wissenschaft, sondern um praktische Weisheit. Die Weisheit ist im A. B. so wesentlich praktisch, speciell religiös, daß sie besonders in den Weisheitsbüchern mit Liebe, Heiligkeit, heiliger Gesinnung vielfach ganz synonym gebraucht wird. Die Weisheit in diesem Sinne schließt zugleich die Bereit-

1) Lex Domini immaculata, convertens animas, testimonium fidele, sapientiam praestans parvulis. Ps. 18, 8.

willigkeit, nach ihr zu leben, ein: Da mihi intellectum . . . et custodiam illam in toto corde meo.

Dieselbe Gnade der Weisheit erfleht der Apostel den Ephesern: Deus Domini N. J. Chr., Pater gloriae, det vobis spiritum sapientiae et revelationis in agnitione ejus: illuminatos oculos cordis vestri, ut sciatis, quae sit spes vocationis ejus[1]). Da es die Augen des Herzens sind, welche erleuchtet werden sollen, da die Gnade die Hoffnung der Berufenen erkennen lassen soll, so handelt es sich um das eminent praktische Wissen, welches zum ewigen Heile vorbereiten soll, also recht eigentlich um die gr. illustrationis.

Wiederum von dieser heilsamen, praktischen Weisheit, von der Erleuchtung durch die Gnade spricht der Apostel, wenn er durch die göttliche Einstrahlung in unseren Herzen ein Licht der Erkenntniß Christi aufgehen läßt: Deus, qui dixit de tenebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei in facie Christi Jesu[2]).

Aus sich ist unser Herz für das Uebernatürliche voll Finsterniß. Wie das allmächtige Wort des Schöpfers in die Finsterniß des Chaos Licht bringen mußte, so muß das Licht der Gnade die Dunkelheit unseres Geistes erleuchten. Dies geschieht nun in ganz besonderer und ursprünglicher Weise in der heiligen Taufe, welche darum geradezu die Erleuchtung, φωτισμός, genannt wird. Und auf sie spielt offenbar der heil. Paulus an der citirten Stelle an. Das Gnadenlicht, welches sie spendet[3]), wird zur Bezeichnung des Sakramentes selbst.

Andere Aussprüche der heiligen Schrift über die Nothwendigkeit der gr. illustrationis haben wir oben[4]) gegeben, wo speciell die Innerlichkeit dieser Gnade der Erleuchtung nachgewiesen wurde.

---

1) Ephes. 1, 17 f.

2) 2 Kor. 4, 6.

3) Die Wirkungen dieser Erleuchtung durch die Taufgnade schildert sehr schön der heil. Cyprian: Postquam unda genitalis auxilio superioris aevi labe detersa, in expiatum pectus serenum ac purum desuper se lumen infudit, postquam coelitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit, mirum in modum protinus confirmare se dubia, patere clausa, lucere tenebrosa, facultatem dare, quod prius difficile videbatur, geri posse, quod impossibile putabatur: ut esset agnoscere terrenum fuisse, quod prius carnaliter natum delictis obnoxium viveret, Dei esse coepisse, quod jam Spiritus S. animaret. Ep. 1. n. 4.

4) S. 41 f.

2. Sehr nachdrücklich ist diese Gnade der Erleuchtung gegen die Pelagianer und Semipelagianer von den Vätern hervorgehoben worden. So sagt z. B. der heil. Augustin: Sicut corporis oculus non adjuvatur a luce, ut ab eadem luce clausus aversusque discedat; ut autem videat, adjuvatur ab ea, neque hoc omnino nisi illa adjuverit, potest: ita Deus, qui lux est interioris hominis, adjuvat nostrae mentis obtutum, ut non secundum nostram sed secundum ejus justitiam boni aliquid operemur. Si autem ab illo avertimur, nostrum est . . . Sed etiam ut convertamur, ipse adjuvat, quod certe oculis corporis lux ista non praestat[1]).

Weiter wird die Analogie der Gnade mit dem Lichte ausgeführt in der Ep. synodica episcop. Afr. in Sard. exulum c. 6: Ante largitatem gratiae est in homine quidem liberum arbitrium sed non bonum, quia non illuminatum. Proinde nisi gratia detur, bonum ipsum arbitrium non habetur. Sic namque liberum est absque gratia, sicut oculus est sine lumine. Nam et oculus ad videndum factus est, sed nisi lumen acceperit, non videbit. Illa autem est lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum: illuminat autem hominem se ipsam dando per gratiam. Sicut ergo oculus corporis semper eget lumen accipere, ut ipsum lumen possit aspicere: sic et libero arbitrio hominis nulla potest gratiae suffragari cognitio, nisi detur ejusdem gratiae spiritualis infusio.

Die Erkenntniß, welche das Licht des Evangeliums und der Predigt gibt, ist ja auch eine Gnade, eine äußere; aber ohne innere reicht sie nicht aus, wie auch das materielle Licht nicht zum Sehen hinreicht, wenn nicht die innere Sehkraft hinzu kommt.

Unter den Wirkungen der Gnade hebt der Verfasser der Schrift De voc. omnium gent. die Erleuchtung, nicht blos die äußere, sondern noch mehr die innere besonders hervor. Gratia quidem Dei illa in omni justificatione principaliter praeeminet, suadendo exhortationibus, movendo exemplis, terrendo periculis, incitando miraculis, *dando intellectum, inspirando consilium, corque ipsum illuminando et fidei affectionibus imbuendo.* Sed etiam voluntas hominis subjungitur ei atque conjungitur[2]).

3. Hierher gehören auch alle Stellen der heiligen Väter und der kirchlichen Gebete, in welchen Gott als Urheber der guten und

1) De pecc. mer. et rem. l. 2. c. 5.
2) L. 2. c. 26.

heilsamen Gedanken bezeichnet, und diese selbst von ihm erfleht werden. So in dem schönen Kirchengebete: Deus, a quo sancta desideria, recta *consilia* et justa sunt opera, und in der Oration: Mentes nostras, quaesumus Domine, lumine tuae claritatis illustra, ut videre possimus quae agenda sunt, et quae recta sunt agere valeamus.

In dem ersten dieser Gebete werden die heiligen Wünsche den rechten consilia vorausgeschickt, da doch der Einfluß auf den Willen dem auf den Verstand naturgemäß vorausgehen muß; aber, wie schon früher bemerkt, läßt sich die gr. illustrationis und die gr. inspirationis nicht so schroff trennen. Consilium zumal drückt im Sinne von Entschluß nicht blos einen Erkenntnißact, sondern auch einen Willensact und diesen ganz besonders, aus. Aber selbst die piae cogitationes sind bei den heiligen Vätern nicht blos jene, aller freien Willensbethätigung vorausgehenden guten Gedanken, sondern schließen oft die Willensthätigkeit ein: sie bezeichnen die gute Gesinnung, die Beherzigung der von Gott von außen vorgestellten oder innerlich eingegebenen guten Gedanken. So z. B. wenn das Concil von Carthago vom J. 418 sagt: Ut sine illa (gratia) nihil verae sanctaeque pietatis habere, cogitare, dicere, agere valeamus. Hier bezeichnet das cogitare die ganze innere heilsame Gesinnung im Gegensatz zum äußeren Sprechen und Handeln. Ausdrücklich erklärt der heil. Augustinus das heilsame Denken neben dem Sprechen und Handeln als Früchte des guten Willens[1]). Dasselbe ist also ebenso nothwendig Frucht der Gnade, als dieser.

Dasselbe Concil, welches diejenigen anathematisirt, welche behaupten, wir könnten aus unserer Kraft nach der Erkenntniß heilsam handeln, definirt zugleich, daß auch die Erkenntniß von der Gnade kommen müsse[2]).

Noch entschiedener und entscheidender ist die Definition des 2. Concils von Orange: Si quis per naturae vigorem . . . evangelicae praedicationi consentire posse affirmat, absque illuminatione et inspiratione Sp. S., qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu[3]).

---

1) Fructus harum radicum atque arborum facta sunt, dicta sunt, cogitata sunt, quae bona de bona voluntate procedunt, mala de mala. De gr. Chr. c. 18. n. 19.

2) Per ipsam (gratiam) nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus, quid appetere et quid vitare debeamus. Can. 4.

3) Can. 7.

In dieser Definition ist entweder ausschließlich oder doch vorzüglich von der gr. illustrationis die Rede; die inspiratio Sp. S. scheint in demselben Sinne wie die illustratio genommen werden zu müssen; denn es handelt sich um die Gnade, welche der Verstand braucht, um der Wahrheit beizustimmen und zu glauben. Freilich zeigt sich auch hier wieder die enge Verbindung zwischen beiden Arten der Gnade. Denn einmal ist Glauben wesentlich eine Bethätigung des Verstandes und des Willens, und dann ist die suavitas, welche die Gnade der Erleuchtung nach den Worten des Concils verleiht, in besonderer Weise Sache des Willens. Aber Gott kann der Erkenntniß die Tugend so liebenswürdig, reizend darstellen, daß das Wohlgefallen des Willens mit Nothwendigkeit erfolgt.

4. Sehr schön und oratorisch hat Thomas von Kempen die Nothwendigkeit der inneren Erleuchtung geschildert[1]; der heil. Thomas v. A. mehr schulgerecht und bündig in der Catena aurea: Ille vos docebit omnia, quia quaecumque homo doceat extra, nisi Sp. S. interius det intelligentiam, frustra laborat; quia nisi Spiritus S. cordi adsit audientis, otiosus erit sermo doctoris, inspiratio omnipotentis dat intelligentiam (Job 32, 8), et in tantum, quod etiam ipse Filius organo humanitatis loquens non valet, nisi ipsemet operetur interius per Sp. S.[2]).

III. Daß zum Heilsacte und zum sittlich Guten überhaupt auch die gr. inspirationis nothwendig sei, und zwar sie noch mehr, als die gr. illustrationis, bedarf nach dem Gesagten keines besonderen Beweises mehr.

1. Denn der Heilsact, der sittlich gute Act geht ja wesentlich innerlich unmittelbar vom Willen aus. Wenn also die Gnade überhaupt für unser sittliches und übernatürlich verdienstliches Wirken nothwendig ist, dann hat sie der Wille vor allem nöthig. Insbesondere ist durch die Erbsünde hauptsächlich der Wille geschwächt, auf ihn wirken die Ausbrüche der Concupiscenz viel unmittelbarer und stärker, als auf die Erkenntniß. Also muß die stärkende und heilende Gnade vorzüglich auf den Willen gehen, sie muß vor allem gr. inspirationis sein.

2. Und so stellt der heil. Paulus, wie wir sahen, gerade die Schwäche unseres Willens, die Heftigkeit unserer Begierden als Grund der Gnade hin. Gott muß ganz besonders das Wollen und weiter das wirksame Wollen als Vollbringen bewirken.

---

1) Imit. Chr. l. 3. c. 2. — 2) In Joann. 14. l. 6.

3. Ebenso liegt bei den heiligen Vätern und den Concilien der Hauptnachdruck auf der Zubereitung und der Bewegung des Willens durch die Gnade. Dies beweisen schon die Ausdrücke, mit welchen sie die Gnade und ihre Wirkungen benennen: suavitas, delectatio, voluptas, dilectio, caritas, bona voluntas, welche entweder ausschließlich oder doch vorzüglich von Zuständen und Affectionen des Willens zu verstehen sind. Für die Einwirkung der Gnade auf die Erkenntniß gebrauchen sie die der gr. illustrationis entsprechenden Ausdrücke: Aperitio auris, aperitio veritatis, cogitatio pia, vocatio alta, vocatio secreta, certa scientia. Diese Wirkungen der Gnade auf den Verstand stellen sie denen auf den Willen entgegen und erklären, wie wir zum Theil schon sahen, ersteren sogar als unzulänglich ohne die letztere.

So z. B. der heil. Augustin: Ut innotescat, quod latebat, et suave fiat, quod non delectabat, gratiae Dei est, quae hominum adjuvat voluntates[1]). Bei Erklärung der wunderbaren Umstimmung des zornigen Assuerus durch die Erscheinung der frommen Esther bemerkt er: Legant ergo et intelligant, intueantur atque fateantur, non lege atque doctrina forinsecus insonante sed interna et occulta, mirabili atque ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes sed etiam bonas voluntates[2]).

Eingehend beschreibt er den Proceß, der in unseren Seelenkräften unter dem Einfluß der Gnade beim Glauben und jedem weiteren Heilswerke sich vollzieht. Quis potest credere, nisi aliqua vocatione, h. e. aliqua rerum testificatione *tangatur?* Quis habet in potestate, tali viso attingi mentem suam, quo ejus voluntas moveatur ad fidem? Quis autem animo amplectitur aliquid, quod eum non delectat, aut quis habet in potestate, ut vel occurrat, quod eum delectare possit, vel delectet, cum occurrerit? Cum ergo nos ea delectant, quibus proficiamus ad Deum, inspiratur hoc et praebetur gratia Dei, non nutu nostro et industria aut operum meritis comparatur; quia ut sit nutus voluntatis, ut sit industria studii, ut sint opera caritate ferventia, ille tribuit, ille largitur[3]).

Nachdem das Concil von Carthago in dem oben citirten Canon die Nothwendigkeit der göttlichen Erleuchtung definirt

1) De pecc. mer. et rem. l. 2. c. 17.
2) De gr. Christi, c. 24.
3) Ad Simplicianum l. 1. n. 21.

hat, werden diejenigen mit dem Anathem belegt, welche behaupten, „wir vermöchten ohne die Gnade das zu thun und zu lieben, was wir als nothwendig zu thun erkannt haben", und begründet die Gnade für den Willen aus der Möglichkeit, daß das bloße Wissen sogar uns zum Schaden gereichen könne[1]).

§. 439.

Genauere Bestimmung des Einflusses der Gnade auf die Erkenntniß.

Wir haben nun genauer zuzusehen, wie die gratia illustrationis auf den Verstand einwirkt, welche einzelnen Acte der Erkenntniß von der Gnade beeinflußt werden.

1. Zunächst können die guten Gedanken, welche dem heilsamen Entschlusse des Willens vorausgehen müssen, vollständig unüber-

---

1) Cum enim dicat Apostolus (1 Cor. 8, 1): Scientia inflat, caritas vero aedificat: valde impium est, ut credamus, ad eam, quae inflat, nos habere gratiam Christi: ad eam quae aedificat non habere, cum sit utrumque donum Dei, et scire quid facere debeamus et diligere ut faciamus: ut aedificante caritate scientia non possit inflare. Sicut autem de Deo scriptum est (Ps. 93, 10): Qui docet hominem scientiam: ita etiam scriptum est: Caritas ex Deo est (1 Joann. 4, 7).

Ob eine durch die Erleuchtung Gottes zu Stande gekommene Erkenntniß, welche also nach Gottes Absicht das Heilswerk einleitet, den Menschen jemals aufblähen wird, mag dahingestellt bleiben. Der heil. Paulus spricht an der vom Concil citirten Stelle jedenfalls von stolzer weltlicher Wissenschaft. Aber die Argumentation des Concils ist doch zutreffend. Der Mensch ist aus sich so schwach, so verkehrt, daß die gnadenvollste Erkenntniß nicht hinreicht; sie kann vernachlässigt, ja von der Bosheit des Menschen ohne die Gnade des Willens zur Sünde mißbraucht werden.

Nachdem in der oben aus der Schrift de voc. omn. gent. citirten Stelle die principalis praeeminentia der Gnade bei der Verstandesthätigkeit geschildert ist, geht der Verfasser über zu der Function der Gnade in Bezug auf den Willen: Sed etiam *voluntas* hominis subjungitur ei atque conjungitur, quae ad hoc praedictis est excitata praesidiis, ut divino in se cooperetur operi et incipiat exercere ad meritum, quod de superno semine concepit ad studium, de sua habens mutabilitate si deficit, de gratiae opitulatione si proficit . . . Ipsa enim gratia hoc omni generi medendi atque auxiliandi agit, ut in eo, quem vocat, primam sibi receptricem et famulam donorum suorum praeparet voluntatem.

Zwar scheint der Verfasser eine reale Unterscheidung zwischen gr. ill. und insp. nicht anzuerkennen; denn er läßt auch den Willen durch die vorgenannte Erleuchtung angeregt sein. Aber die gr. illustrationis ist dann so stark und innerlich, daß auch der aus sich ganz und gar wandelbare Wille bewegt werden kann und bewegt werden muß. Die gr. illustrationis ist zugleich gr. inspirationis.

legt sein, sie können aber auch vom Willen abhängen. Es ist offenbar möglich, daß sogleich nach dem unwillkürlichen Auftauchen eines guten Gedankens in unserem Geiste der freie gute Entschluß entsteht und ausgeführt wird. Man nennt freilich einen freien Willensentschluß einen überlegten; aber das darf doch nicht so verstanden werden, daß immer erst eine längere Ueberlegung vorausgehen müsse. Wenn es sich um wichtige und schwierige Entscheidungen handelt, überlegen wir freilich die Sache nach allen Seiten; und darum nennt man nach dieser sehr gewöhnlichen Vorbereitung auf den freien Entschluß denselben selbst überlegt, actus deliberatus. Unüberlegt, actus indeliberatus, heißt der unfreie Entschluß, weil dabei eine Ueberlegung gar nicht möglich war, weil die Willensentscheidung mit Nothwendigkeit auf die Vorstellung folgte. Es kann aber auch eine Entscheidung mit voller Einsicht und Freiheit auf die bloße Vorstellung hin erfolgen, wenn nur dem Geiste Zeit bleibt, mehrere Möglichkeiten, zwischen denen zu wählen ist, zu erkennen; wenn er nicht im ersten Augenblicke, ohne daß er an diese denken könnte, überrumpelt wird.

2. Aber wahr ist, daß gewöhnlich dem Entschlusse eine mehr oder weniger bewußte Ueberlegung des Verstandes vorausgeht; diese selbst kann aber wieder frei gewollt, oder auch lediglich nach psychologischen und logischen Gesetzen von selbst erfolgen. Auf diese unfreie, unserer freien Ueberlegung vorausgehende Erkenntniß wirkt die Gnade als gratia operans; sie ist cooperans, sobald wir die Ueberlegung, Berathung u. s. w. mit Absicht vornehmen, um uns zu einem Entschlusse zu bestimmen, oder um zu finden, was am besten unter diesen Verhältnissen zu wählen sei.

Daß die gr. operans zunächst und vorzüglich auf jene unüberlegten Verstandesthätigkeiten gehen muß, ist einleuchtend, weil, wie wir oben gesehen, das Heil nicht von uns, sondern von der Gnade ausgehen muß. Der erste gute, zum Heil führende Gedanke ist ja gar nicht in unserer Gewalt. Wenn wir uns zu einem guten Gedanken, zu einer heilsamen Betrachtung und Ueberlegung frei entschließen wollen, so muß der Gedanke dazu bereits vorhanden sein. Dieser Gedanke kann nun freilich wieder von einem früheren freien Entschlusse abhängen, aber einmal müssen wir bei einem Gedanken Halt machen, der nicht von uns kommt, nicht frei herbeigeführt ist.

Dieser erste gute Gedanke kann nun unter dem Einflusse der Außenwelt und von unserem psychischen Mechanismus nach psycho-

logischen Gesetzen herbeigeführt worden sein. Aber erstens fragt es sich: woher kommt es, daß die Außenwelt uns einen guten Gedanken und nicht, wie so vielen Anderen, einen bösen Gedanken verursachte? Warum führte unsere geistige Beanlagung unter diesen Verhältnissen uns zu guten Gedanken, anstatt, wie so viele Andere mit anderer Geistesrichtung, zu den entgegengesetzten? Warum kam uns die Anregung zum guten Gedanken gerade zu dieser günstigen Zeit; warum traf er uns in der rechten Stimmung? Gottes Vorsehung allein, welche uns diese geistige Veranlagung gab, uns in diese Umgebung, in diese Lebensverhältnisse versetzte, welche alle unsere Geschicke leitet, hat diese unfreien, der Ueberlegung nicht zugängigen Gedanken in uns verursacht. Dazu wäre nun freilich die übernatürliche Gnade der Erleuchtung nicht gerade nothwendig; dieselbe ist aber durchaus erforderlich, wenn diese guten Gedanken „heilsam" sein sollen, wenn sie dem übernatürlichen guten Willensentschlusse vorleuchten und also den Heilsact mitconstituiren helfen sollen.

3. Streng genommen braucht freilich nur das dem Willensentschlusse unmittelbar vorausgehende und ihn bedingende Urtheil: „Das ist zu wählen," im übernatürlichen Gnadenlichte gefällt zu sein: die demselben vorausgehenden Schlüsse, Ueberlegungen können mit rein natürlichen Verstandeskräften ausgeführt sein. Es ist hier nicht wie beim übernatürlichen Glaubensacte; damit derselbe innerlich übernatürlich sei, muß nicht blos das Fürwahrhalten der Glaubenswahrheit, sondern auch das Motiv derselben, die Auctorität der zu uns redenden unendlichen Wahrheit im Glaubenslichte erfaßt sein: der Glaube ist eben zunächst und formell ein Verstandesact, der seine wesentliche Beschaffenheit nicht so sehr oder doch nicht ausschließlich vom erkannten Materialobjecte, sondern vom Formalobject, dem Motiv des Führwahrhaltens, erhält. Das trifft nicht zu bei einem Willensacte; derselbe erhält seine Specification nicht von der specifischen Wahrheit des Gewollten, sondern von der specifischen Güte des Objectes. Die Erkenntniß dieser specifischen Güte ist nur Bedingung zum Wollen; dieselbe mag also gewonnen sein, wie sie will, durch unmittelbare natürliche Einsicht, oder durch logische Folgerung: wenn sie nur selbst im übernatürlichen Lichte der Gnade erfaßt wird, kann sie dem freien Willensentschluß ein hinreichendes Fundament für seinen übernatürlichen Heilscharakter bieten.

Wollte man zum Heilsacte verlangen, daß alle Verstandes-

operationen, welche das letzte, dem Willensentschlusse vorausgehende Urtheil verursachen und begründen, schon unter dem Einflusse der gr. illustrationis stehen sollen, dann müßte die ganze geistige Entwickelung des Menschen von Jugend auf bis zu diesem Augenblicke bereits als Werk der übernatürlichen Gnade angesprochen werden. Denn nicht blos die letzte, unmittelbar dem Entschlusse vorausgehende Ueberlegung und Einsicht hat auf unsere Entscheidung Einfluß, sondern unser gesammter, geistiger und insbesondere intellectueller Zustand. Eine und dieselbe Verstandesüberlegung wird auf einen Gebildeten mehr Eindruck machen, als auf einen Ungebildeten, mehr auf einen, der sich in den entsprechenden Gedankenkreisen bewegt, als auf einen, dem sie fremd sind, mehr auf einen, den die Erfahrung die Nützlichkeit, Nothwendigkeit des Entschlusses hat klar einsehen lassen, als auf einen, der sich blos durch theoretische Ueberlegung zu dem Entschlusse bestimmen lassen kann.

Verlangt man also, daß nicht blos die dem heilsamen Willensentschlusse unmittelbar vorleuchtende Erkenntniß, sondern auch, wie dies Scheeben thut, „die Einsicht in die Principien", aus denen sie folgt, von der gr. illustrationis ausgehen soll, dann muß man aus gleichem Grunde auch alle anderen Vorstellungen, Urtheile, Schlüsse, Erfahrungen, welche dieser Erkenntniß vorausgehen und namentlich ihre Wirksamkeit auf den Willen mitbedingen, bereits als übernatürliche Acte verlangen: d. h. die geistige Thätigkeit des gesammten vorausgehenden Lebens. Jedenfalls ließe sich kein Zeitpunkt angeben, wo die natürliche Erkenntniß aufhören und die sittliche anfangen solle. Das bedingt nun freilich keine innere Unmöglichkeit: man braucht mit Ripalda blos anzunehmen, daß überhaupt keine natürlichen, sondern nur übernatürliche Gnaden verliehen werden. Dies läßt sich gewiß nicht als unannehmbar darthun. Thatsächlich können wir recht gut, ja wir müssen es sogar uns vorstellen, daß die übernatürliche Gnade auch zu der dem Entschlusse vorausgehenden Ueberlegung gegeben wird. Wenn der Mensch mit sich selbst ringt, selbst einen guten Entschluß herbeiführen will, so ist ja das ein sehr heilsames Werk, dem der Beistand Gottes nicht fehlen wird. Desgleichen wird die übernatürliche Gnade von frühester Jugend keiner unserer religiös-sittlichen Bestrebungen und der darauf gerichteten Verstandesthätigkeit fehlen. Aber eine andere Frage ist es, ob eine so weit zurückgreifende Beeinflussung unseres Geistes durch die Gnade zur Uebernatürlichkeit des Actes gefordert werden

kann. Es reicht nur hin, die Frage zu stellen, um sie Jedermann als eine Ueberspanntheit erkennen zu lassen.

Es liegt ja auch auf der Hand, daß unser gegenwärtiger intellectueller Geisteszustand, unsere habituale Erkenntniß, unsere Lebensanschauungen, welche doch alle auf unsere jetzige Entscheidung Einfluß üben, nicht in ihrer ganzen Ausdehnung durch Thätigkeiten zu Stande gekommen sind, welche unter dem Einfluß der übernatürlichen Gnade standen. Viele sind ohne alle Ueberlegung, wenigstens ohne alle Hinordnung auf Gott, manche vielleicht im Stande der Sünde und durch sündiges Thun, also gewiß ohne Gnade, vollzogen worden.

4. Noch mehr: unsere intellectuelle Erkenntniß wird nicht nur durch Schlüsse und Deductionen, sondern auch durch die sinnliche Erkenntniß wesentlich beeinflußt. Aus den sinnlichen Vorstellungen muß ja der Verstand seine geistigen Begriffe abstrahiren, von der Sinnlichkeit ist unser ganzes menschliches Erkennen abhängig. Will man nun auch zu den sinnlichen Vorstellungen, aus welchen die dem Heilsacte vorleuchtende Erkenntniß geschöpft wird, die übernatürliche Gnade verlangen? Gewiß wirkt Gott auch schon auf unsere sinnlichen Vorstellungen und Gefühle, um durch sie uns zum Guten anzutreiben, vom Bösen abzuschrecken; aber darum wird man nicht behaupten wollen, das Gute könne nicht in sich übernatürlich und heilsam sein, wenn nicht jener gnadenvolle Einfluß auf die Sinnlichkeit stattgefunden hat. Eine im vollen Sinne übernatürliche Gnade kann ja die Sinnlichkeit gar nicht empfangen: sie kann wohl übernatürlich sein, insofern sie um der Verdienste Christi willen gegeben wird, und entfernt, mittelbar auf das übernatürliche Endziel des Menschen vorbereitet. Aber die eigentliche übernatürliche Gnade ist geistiger Natur, sie wird zu dem Heilsacte selbst gegeben, der wesentlich geistig, von Verstand und Willen ausgeht. Auch ist gar nicht recht einzusehen, wie die sinnlichen Acte eine innerlich übernatürliche Gnade erhalten sollen, in sich aufnehmen können. Die geistigen Acte können dieselbe, wie wir sahen, dadurch bekommen, daß in den Fähigkeiten selbst ein übernatürliches Thätigkeitsprincip, sei es dauernd, sei es vorübergehend, eingesenkt wird, welches dem Acte eine wahre innere Uebernatürlichkeit verleihen kann. Niemand wird aber ein solches Princip für die sinnlichen Fähigkeiten verlangen oder auch nur sich vorstellen können.

5. Wir werden also den Einfluß der Gnade auf die zum Heilsacte erforderliche Erkenntniß so bestimmen, daß erst das zur letzten Entscheidung erforderliche Urtheil (freilich mit den

Motiven und Gründen, auf die es sich unmittelbar stützt) im Lichte der übernatürlichen Gnade gefällt werden muß. Die darauf vorbereitenden Erkenntnißacte, namentlich wenn sie das Werk freier Ueberlegung sind, werden dieser Gnade kaum je entbehren, ja dieselbe ist vielfach nothwendig, damit die Ueberlegung überhaupt angestellt werde, und wenn begonnen, zu dem günstigen Resultate, d. h. zu einem guten Entschlusse führe; darum sind auch die noch weiter zurückliegenden, insbesondere auch die zu der geistigen Erkenntniß disponirenden sinnlichen Vorstellungen nicht vom Einflusse der Gnade ganz auszuschließen, wenngleich derselbe nicht immer, jedenfalls nicht im vollen Sinne, übernatürlich genannt werden kann.

Diese Einschränkung der Nothwendigkeit der Gnade auf das letzte Urtheil, welches unmittelbar der freien Entscheidung vorausgeht, ist freilich nur aufrecht zu halten, wenn man dieses Urtheil nicht für frei, sondern für das mehr oder weniger nothwendige Resultat vernünftiger Ueberlegung ansieht und die eigentliche Entscheidung dem Willen zuschreibt, der auch nach diesem Urtheil gegen dasselbe sich entscheiden kann. Diejenigen hingegen, welche vor der Willensentscheidung ein dieselbe mit Nothwendigkeit herbeiführendes s. g. judicium practicum: „Dies muß nun gewählt werden," annehmen, wie Bellarmin, müssen die Freiheit, wenn solche noch bestehen soll, gerade in die jenem Urtheile vorausgehende Ueberlegung und Berathung verlegen: dieselbe muß dann auch ganz besonders von der Gnade beeinflußt sein, weil sie den eigentlichen freien Heilsact ausmacht.

Diese Auffassung scheint aber kaum haltbar; denn wenn der Willensentscheidung immer ein nöthigendes judicium practicum vorausgehen muß, dann verlangt ein solches auch die freie Entscheidung zu der Ueberlegung oder zu dem bestimmten judicium practicum. Soll also dennoch dieses oder die Entscheidung dazu frei bleiben, dann muß die Freiheit nochmals zurückverlegt werden, und dies so weiter, ohne Ende. Damit wird aber eine freie Entscheidung unmöglich, weil kein Anfang dazu möglich ist. Wir müssen also dabei stehen bleiben, daß einmal ein Urtheil von uns gefällt wird, welchem der Wille zwar folgen kann und ihn in den Stand setzt, etwas Bestimmtes zu wollen, dem er aber nicht folgen muß.

6. Ein solches blos speculatives Urtheil: „Dieses oder jenes kann gewählt werden," zeigt dem Willen das Object, welches er ergreifen kann, es leuchtet dem Willen vor, so daß derselbe ohne diese Erkenntniß blind wäre, d. h. gar nicht wollen, geschweige denn

wählen könnte. Dieses Urtheil gehört also wesentlich zum freien Entschlusse selbst, es geht innerlich in denselben ein. Es muß also ebenso durch die Gnade übernatürlich gemacht werden, wie der freie Willensentschluß selbst, der allerdings der unmittelbare und eigentliche Träger der Verdienstlichkeit und Güte der Handlung ist.

7. Die Erkenntniß, welche dem unfreien Willensacte vorleuchtet, gehört selbstverständlich nicht minder wesentlich zu diesem, ja ist in mancher Beziehung demselben noch innerlicher: denn hier folgt die Willensbewegung, der Affect mit Nothwendigkeit unmittelbar aus einer bestimmten Vorstellung. Da es nun, wie wir bald sehen werden, auch übernatürliche Acte des Willens, Heilsacte gibt, welche der freien Ueberlegung zuvorkommen, also selbst unfrei sind, so muß die Gnade nicht nur diese selbst, sondern auch die ihnen vorleuchtende Erkenntniß übernatürlich machen.

Ob auch das Object dieser übernatürlichen Erkenntniß übernatürlich sein müsse, und in wie weit dies zur Uebernatürlichkeit derselben erforderlich ist, werden wir später untersuchen.

§. 440.

Genauere Bestimmung des Einflusses der Gnade auf den Willen und zwar zunächst auf dessen unfreie Acte.

I. Den Einfluß der Gnade auf den Willen können wir mit dem heil. Augustinus in die Worte zusammenfassen: Praeparare et dirigere voluntatem. Die Zubereitung des Willens zum heilsamen Wollen und Wirken ist Sache der gratia praeveniens und operans, die Lenkung und Leitung des Willens Function der gratia concomitans. Zubereitet wird er durch Erzeugung von seelischen Zuständen, welche das freie heilsame Wollen ermöglichen und erzeugen, bei der freien Entscheidung selbst tritt die Lenkung und Leitung des Willens durch die Gnade ein.

Jene der freien Entscheidung vorausgehenden seelischen Zustände sind meistens von unserer Freiheit unabhängig, oder können es doch sein: sie werden von der Gnade in uns und „ohne uns" erzeugt. Sie werden darum oft selbst Gnaden schlechthin genannt; denn wenn sie auch unsere Zustände und Acte sind, so sind sie doch eigentlich von Gott allein „in uns" gewirkt, und folglich jedenfalls mehr Gottes Geschenk, als unser Werk.

1. Dazu gehören vor allem die „guten Gedanken", welche die Gnade in uns wirkt; durch sie wird der Wille zubereitet, um überhaupt einen Entschluß, einen heilsamen Entschluß zu fassen. Aber

dabei darf die Gnade nicht stehen bleiben. Zwar ist mit der Erkenntniß des Guten und der allgemeinen Hinneigung unseres Willens zum Guten die abstracte Möglichkeit gegeben, daß der Wille das so erkannte Gute auch wolle, aber die Erfahrung lehrt, daß der Wille gar oft der besseren Erkenntniß nicht folgt, und in der Natur des freien Willens liegt es, daß, wenn das vorgestellte Gute nicht allseitig gut ist, wenn es auch eine Schattenseite bietet, wenn ihm gegenüber auch andere Güter in Erwägung gezogen werden können, der freie Wille ein von der besseren Erkenntniß vorgestelltes Gut ausschlagen und dafür ein anderes wählen, oder sich des Wollens ganz enthalten kann. Gerade das sittlich Gute, die übernatürlich guten Werke bieten dem Willen sehr starke Schattenseiten, sie sind vielfach mit großen Schwierigkeiten und Opfern verbunden: wenn darum die Gnade nicht auch dem Willen eine besondere, starke Neigung zu jenem Guten einflößt, ist dessen Ausübung sehr auf's Spiel gesetzt. Jedenfalls aber muß der Wille, wenn er zu einem übernatürlichen Heilsacte zubereitet werden soll, durch die übernatürliche Gnade in eine höhere Wirkungssphäre emporgehoben und übernatürlich gekräftigt worden. Beide Functionen der zubereitenden Gnade brauchen zwar nicht getrennten göttlichen Einflüssen zugeschrieben zu werden, aber sie müssen doch wohl unterschieden werden, da die letztere Function als gr. elevans absolut, die erstere als medicinalis nicht immer nothwendig ist. Das sittlich Gute kann sich manchmal dem Willen so leicht, so nützlich, so beglückend darstellen, daß es einer besonderen Zubereitung des Willens nach der nöthigen Erkenntniß nicht mehr bedarf.

2. Es muß also die zuvorkommende Gnade dem Willen die Neigung einflößen, das erkannte Gute auch wirklich zu wollen, es heilbringend zu wollen; denn nur so wirkt die Gnade naturgemäß auf die geschöpfliche Thätigkeit. Sie bringt dieselbe nicht selbst ohne das Geschöpf, auch nicht gegen die Neigung, die innere Tendenz desselben hervor, sondern macht, daß das Geschöpf mit innigster Bereitwilligkeit aus sich heraus die Handlung gerne vollbringt. Selbst wenn der Mensch vorher die größte Abneigung gegen einen guten Willensentschluß hat, wenn der hartnäckige Sünder sich positiv gegen die Bekehrung sträubt: die Gnade bringt ihn nicht durch Zwang zur Besserung und Sinnesänderung, was im Grunde auch der Allmacht nicht möglich ist, sondern die allmächtige Gnade stimmt den Willen so um, daß er nun aus eigener Neigung vielfach mit Freude und Lust vollbringt, was ihm vorher ein Abscheu war.

Diese Neigung und Liebe zum Guten kann nun die Gnade entweder unmittelbar in der Seele erwecken, und in manchen Fällen thut sie dies mit solcher Wirksamkeit, daß dem Sünder, der vorher noch ganz in seinen Leidenschaften verstrickt, ganz in's Irdische versenkt, vor einem opferreichen Leben, wie es der Glaube verlangt, zurückschreckt, nun ganz plötzlich, von Gottesliebe entflammt, zu allen Opfern bereit, mit seiner ganzen Vergangenheit bricht und sein ganzes Sinnen und Trachten vom Irdischen weg zu Gott hinwendet. Meistens jedoch bedient sich die Gnade der natürlichen Triebe des Menschen, um sie von ihrem Sündenleben oder von ihrer Gleichgültigkeit zu besserer Gesinnung und dann weiter auch zur Liebe und Freude am Guten und an göttlichen Dingen zu bringen.

3. Und da ist es besonders die Furcht vor dem Strafgerichte Gottes, welche den Willen umstimmt; die Furcht vor der Hölle und anderen Strafen Gottes, die der Sünder zu erleiden, erlitten hat oder noch erleiden wird, bestimmt ihn, sich von dem Sündenleben ab- und zu Gott hinzuwenden. Die Hoffnung auf den Himmel und andere zeitliche und geistige Segnungen kann nicht minder wirksam die Willensänderung herbeiführen. Der Abscheu, welcher dem Sünder sein schändliches Lasterleben einflößt, der Ekel an den täuschenden Lüsten des Lebens, eine heilige Entrüstung gegen seine eigene Nichtswürdigkeit: solche und ähnliche ganz natürliche Affecte können gleichfalls mächtig auf heilsame Willensentschlüsse einwirken. Indem die Gnade bei Gelegenheit äußerer Ereignisse und psychologischer Processe diese Affecte in der Seele weckt oder doch mit ihrer übernatürlichen Kraft beeinflußt, wirkt sie auf den Willen selbst, bereitet sie den Willen zum eigentlichen freien Heilsacte vor.

Denn der Wille wird gerade durch diese Affecte und Stimmungen besonders mächtig bestimmt, mächtiger als durch die bloße Erkenntniß des Guten. Diese kann ihn ganz „kalt" lassen, während die „Wärme" der Gefühle und Affecte ihn entflammt und entzündet. Und so macht sich die erwärmende Kraft der Gnade (gr. inspirationis) neben der erleuchtenden (gr. illustrationis) in der Weise geltend, daß sie vermittelst der Gefühle und Affecte dem an sich sehr schwachen Willen höhere Schwungkraft verleiht.

4. Die Gnade kann auch noch weiter zurückgreifen, um den Willen zu beleben, zu kräftigen, zu entzünden; sie kann die sinnlichen Affecte in ihren Dienst stellen. Wie die Gnade der Erleuchtung bereits die der geistigen Erkenntniß zu Grunde liegenden

sinnlichen Vorstellungen erfaßt und durch sie anschauliche lichtvolle Gedanken erzeugt, so erweckt die Inspiration jene sinnlichen Gefühle der Freude, der Trauer, des Ekels, des Unmuthes, welche auf die entsprechenden geistigen Gefühle und damit auf die freien Willensentschlüsse einen so mächtigen Einfluß üben. Es wäre wohl auch denkbar, daß dieselben unmittelbar einen Einfluß auf den freien Willen ausüben; denn wenn sie auch selbst nicht in die geistige Sphäre hineinreichen, so gründen sie doch in derselben Seelensubstanz wie die des freien Willens. Freilich sind sie eines im vollkommenen Sinne übernatürlichen Einflusses nicht in derselben Weise wie die geistigen Affecte fähig; auch können sie nicht so innerlich zu der geistigen Willenshandlung gehören, wie die geistigen Stimmungen.

Diese letzteren müssen aber wegen ihrer inneren Zugehörigkeit zum Willensentschlusse, der ja nur ihre Actuirung, ihre thatsächliche Aeußerung darstellt und dem sie auch noch zu Grunde liegen müssen, nachdem sie ihn aus sich hervorgebracht haben, ebenso von der übernatürlichen Gnade durchdrungen und belebt sein, wie der Heilsact selbst. Eben darum braucht, wie wir oben sahen, zwischen der gr. operans und cooperans kein realer Unterschied angenommen zu werden.

Eine solche innige Zugehörigkeit zum Heilsacte kommt den sinnlichen Affecten nicht zu; wenn sie auch oft stärker ihn beeinflussen, seine Existenz und Intensität mehr fördern als die geistigen Affecte; sie thun dies nämlich doch weniger unmittelbar durch sich selbst, sondern gerade durch die geistigen Affecte, welche sie mit psychologischer Nothwendigkeit in der Seele hervorrufen. Wie kein etwas stärkerer geistiger Affect sich in der höheren Region des Gemüthes hält, sondern wegen der Einheit des menschlichen Wesens auch eine Resonanz in der sinnlichen Sphäre findet, d. h. den entsprechenden sinnlichen weckt, so werden umgekehrt die geistigen Gefühle durch ihre sinnlichen Analogien erregt. Ueberhaupt dürfen wir das Seelenleben nicht in ein mechanisches Nebeneinander auflösen; es ist ein einheitliches organisch gegliedertes Ganze, dessen einzelne Glieder in ihrer Wirksamkeit zu zweckmäßiger Harmonie in einander greifen.

Demgemäß dürfen wir auch die Gnade nicht so pedantisch zertheilen, sondern müssen uns denken, daß ihr allgewaltiger Einfluß den ganzen Menschen in allen seinen zum Heilsacte mitwirkenden Fähigkeiten einheitlich erfaßt und zu dem einen Ziele: dem freien Heilsact hinführt und hinbewegt.

5. Die Gnade wirkt nicht neben der Natur, wie ein blos sich ihr zugesellendes, von ihr unabhängiges Mitprincip, sondern wie sie fortiter und suaviter alles anordnet, so ist auch hier ihre Wirkungsweise die allernaturgemäßeste, sie setzt den geistigen Mechanismus in seinem ganzen Getriebe selbst in Bewegung, freilich ihn zu höheren Leistungen befähigend.

Wie es nun in der Natur unseres Geistes liegt, daß der Wille nur durch seine Verfassung, Stimmung, d. h. durch die unfreien Acte zu einer bestimmten Entscheidung kommt, so knüpft die Gnade daran an und gibt demselben jene Verfassung, Stimmung, „Gesinnung", welche zu dem beabsichtigten guten Werke führt.

Man bestimmt die Natur unseres Willens sehr unvollkommen, wenn man ihn als appetitus boni cogniti definirt. Freilich kann der Wille nur ein erkanntes Gut begehren, und das erkannte Gut ist sein eigenthümliches, proportionirtes Object. Wenn aber ein bestimmtes Gut, das sich ihm darstellt, wirklich erstrebt werden soll, kommt es darauf an, ob der Wille dazu afficirt ist, ob er Gefallen daran findet, ob es ihm zusagt: nämlich nur ein bonum sibi kann der Wille begehren; was ihm aber gut ist, kann nicht in abstracto bestimmt werden, sondern dies hängt von dem ab, an was der individuelle Wille Geschmack findet, was er liebt, worauf sein Herz gerichtet ist.

II. 1. Mit ebenso tiefer psychologischer wie theologischer Wahrheit bezeichnet darum der heil. Augustinus regelmäßig die Gnade bezw. ihre Wirksamkeit auf den Willen als suavitas, dulcedo, delectatio, voluptas, dilectio, amor, caritas, specieller als delectatio, Dei, justitiae, beatitudinis u. s. w.[1]).

---

1) Tunc enim bonum concupisci incipit, quando dulcescere coeperit . . . Ergo benedictio dulcedinis est gratia Dei, qua fit in nobis, ut nos delectet et cupiamus, hoc est amemus, quod praecipit nobis. Contra duas ep. Pel. l. 2. n. 21. Er tadelt die Pelagianer, welche unter der Gnade nur das Gesetz verstehen, nicht die inspiratio dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus, quae proprie gratia est. L. 4. c. 5. n. 11. Docet Deus suavitatem inspirando delectationem . . . docet scientiam insinuando cognitionem. Cum itaque alia sint, quae ideo discimus, ut tantummodo sciamus, alia vero, ut etiam faciamus: quando Deus ea docet, sic docet ut scienda sciamus aperiendo veritatem, ut facienda faciamus inspirando suavitatem. Serm. 17. in Ps. 118 n. 3.

Intelligamus, si possumus, Dominum Deum bonum ideo etiam sanctis suis alicujus operis justi aliquando non tribuere vel certam scientiam vel victricem delectationem, ut cognoscant non a se ipsis, sed ab illo sibi esse

2. Auch uns steht kein anderes wirksames Mittel zu Gebote, um entweder uns selbst oder Andere zu einem Willensentschlusse zu bringen, als daß wir uns und Andern den Gegenstand der Handlung angenehm, lieblich, freude- und lustbringend darstellen: Suadere ist nichts anderes als durch die Vorstellung dem Willen etwas süß, suave griech. ἡδύς, Sskr. suada erscheinen zu lassen. Die Gnade Gottes vermag dies aber nicht blos durch Vorstellungen, sondern durch Beeinflussung des Willens selbst; sie vermag sogar den schlechten Geschmack des Willens zu heilen (sanare palatum cordis) und zu verbessern, so daß ihm angenehm wird, was ihm früher zuwider war.

3. Ganz verkehrt aber ist es mit den Jansenisten, welchen hierin auch Theologen folgen, diese Betonung der Liebe und der Lust so zu verstehen, als könne die Gnade nach dem heil. Augustinus in keiner andern Weise wirken, als bringe sie nur durch diesen einzigen Affect die freie Entscheidung zum Guten zu Stande oder nöthige sie durch ihn den Willen.

Den Wortlaut des heil. Augustin hat Berti allerdings für sich, wenn er allgemein die Gnade definirt als inspiratio dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus. Aber wenn der heilige Lehrer an der oben citirten Stelle und c. 2 ep. Pel. dieses als gratia proprie bezeichnet, so ist das im Gegensatz zu den Pelagianern gesagt, welche das Gesetz die Gnade nannten. Dagegen ist festzuhalten, daß die eigentliche Gnade die innere Vorbereitung des Willens, freilich meist durch die Liebe, bewirkt. Jene Definition der Augustinianer ist durch die Verurtheilung mehrerer Sätze von Quesnell durch die Kirche mitverworfen worden. So lautete der 55. Satz des Quesnell: Deus non coronat nisi caritatem: qui currit ex alio impulu et ex alio motivo, in vanum currit.

4. Eine solche einseitige Auffassung der Gnade widerspricht direct der Lehre des heil. Augustinus, sowie aller andern Väter, der heiligen Schrift und der allgemeinen Praxis der Kirche und Gläu-

---

lucem, qua illuminentur tenebrae eorum et suavitatem, qua det fructum suum terra eorum. De pecc. mer. et rem. l. 2. c. 19. An letzter Stelle spielt der heilige Lehrer an Ps. 84. 13 an: Dominus dabit benignitatem (טוב, χρηστότης), et terra nostra dabit fructum suum. Die „milden" Einflüsse des Himmels machen auch das Erdreich „mild" und damit zur Aufnahme des Samens geeignet und fruchtbar.

Tanto quidque vehementius volumus, quanto certius quam bonum sit, novimus, eoque delectamur ardentius ... Ut autem innotesceat, quod latebat et, suave fiat, quod non delectabat, gratiae Dei est, quae hominum adjuvat voluntates. C. 17. n. 26.

bigen, welche bemüht sind, auch andere Affecte zu erwecken, als heilsam zu empfehlen. Speciell sagt der heil. Augustinus von der Furcht Gottes: Rarissime accidit, immo vero numquam, ut quisquam veniat volens fieri Christianus, qui non sit aliquo Dei *timore* perculsus[1]).

5. Der heilige Lehrer erklärt das Wesen und die Wirkung der Gnade allerdings fast ausschließlich durch die Liebe und Lust. Das ist eben der eclatanteste Fall, das typische Musterbild aller Gnadenwirkungen, insbesondere der Bekehrungen: eine Art der Begnadigung, welche der heilige Lehrer handgreiflich in der wunderbarsten Weise an sich selbst erfahren und erlebt hatte, und darum auch allen ferneren Geschlechtern zum Musterbild vorstellen konnte. Dieses um so mehr, als diese Freude am Guten und die Liebe zur Tugend der eigentliche normale Affect des Begnadigten sein soll. Die Furcht, die Hoffnung und alle anderen Affecte sollen nicht der dauernde Geisteszustand des Christen sein, sie sollen vorbereiten auf die Liebe. Es ist immer ein mehr oder weniger abnormer, fast gewaltsamer Geisteszustand, wenn man lediglich durch Furcht, Reue zum Guten sich bestimmen läßt; mit Freude muß man es thun; nur Lust und Liebe sichert die wirkliche Ausübung der Tugend; denn nur „Lust und Liebe zu einem Ding, macht alle Müh und Arbeit gering."

Die Pädagogik und Homiletik dringen ja auch mit allem Nachdruck darauf, daß man den Kindern Freude am Lernen und an der Gesittung beibringen, nicht sie durch Furcht erziehen soll. Daß man die Zuhörer nicht blos schrecken, sondern immer durch Vorhalten der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit zur Hoffnung und Liebe entflammen soll. Damit erklärt man aber keineswegs, daß nicht auch Furcht, Schrecken, Reue u. s. w. recht heilsame Motive sein können. Also ist es auch unstatthaft, den heil. Augustinus so einseitig und exclusiv zu verstehen.

6. In einem durchaus wahren, echt philosophischen Sinne kann man übrigens die Liebe, das Wohlgefallen den einzigen alles beherrschenden Affect der Seele nennen, der im Grunde bei jedem guten Wollen zu Grunde liegt und wirksam ist. Denn nur deshalb will der Wille etwas, weil es ihm wohlgefällt, weil er es liebt, weil er Freude daran hat; desgleichen verabscheut er etwas, fürchtet sich vor etwas, weil er das Gegentheil liebt. Darum erklärt der heil.

---

1) De catech. rud. c. 5.

Thomas ganz allgemein, daß jede Handlung in der Liebe ihren Grund hat[1]).

Dies ist aber auch die ausdrückliche Auffassung des heil. Augustinus: Omnes passiones ex amore causantur: amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, laetitia est[2]).

Aber besonders charakteristisch für die Auffassung des heil. Augustinus ist sein bekannter Ausspruch: Amor meus, pondus meum: illo feror quocumque feror. Dasselbe sagt er aber auch von der Lust und Freude: Delectatio quasi pondus est animae; delectatio ergo ordinat animam. Ubi enim erit thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum. Ubi delectatio, ibi thesaurus; ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria[3]).

7. Unvergleichlich schön, anschaulich und wahr hat der heil. Augustin die Allgewalt des Zuges der Liebe, den süßen Zwang der Gnade neben vollkommenster Freiwilligkeit bei Erklärung der Stelle: Nemo venit ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum[4]) geschildert: Noli cogitare te invitum trahi; trahitur animus et amore. Nec timere debemus, ne . . . . dicatur nobis: Quomodo voluntate credo, si trahor? Ego dico: Parum est voluntate: etiam voluptate traheris. Quid est trahi voluptate? Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui. Est quaedam voluptas cordis, cui panis dulcis est ille coelestis. Porro si poetae dicere licuit: Trahit sua quemque voluptas, non necessitas, sed voluptas; non obligatio, sed delectatio; quanto fortius nos dicere debemus, trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur justitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est? An vero habent corporis sensus voluptates suas, et animus deseritur a voluptatibus suis? Si animus non habet voluptates suas, unde dicitur: Filii autem hominum sub tegmine alarum tuarum sperabunt: inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos . . .

---

1) Omne agens agit propter finem aliquem. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore. 1. 2. q. 28. a. 6. Omnis actio, quae procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore sicut ex prima causa. Ibid. ad 2m. Vgl. auch J. Kirschkamp, Der Geist des Katholicismus. S. 195 ff.

2) De civ. Dei, l. 14. c. 7.

3) De musica, l. 6. c. 11, n. 29. — 4) Joh. 6, 44.

Da amantem et sentit quod dico; da desiderantem, da esurientem, da in ista solitudine peregrinantem atque sitientem et fontem aeternae patriae suspirantem: da talem, et scit, quid dicam. Si autem frigido loquor, nescit quid loquor . . . . Si trahendi sumus, ab illo trahamur, cui dicit quaedam quae diligit: Post odorem unguentorum tuorum curremus . . . Ramum viridem ostendis ovi, et trahis illam. Nuces puero demonstrantur et trahitur: et quo currit, trahitur, amando trahitur, sine laesione corporis trahitur, cordis vinculo trahitur. Si ergo ista, quae inter delicias et voluptates terrenas revelantur amantibus, trahunt; quoniam verum est: Trahit sua quemque voluptas: non trahit revelatus Christus a Patre? Quid enim fortius desiderat anima mea, quam veritatem[1])?

Solche „Kalte", Liebelose, welche nicht verstehen, was der heilige Lehrer von der Macht der Liebe sagt, sind in der That die Jansenisten, welche nicht einsehen können, daß gerade, was aus Lust und Liebe geschieht, mit der größten Bereitwilligkeit und Freiwilligkeit geschieht.

§. 441.

Die allseitige Abhängigkeit des Willens von der göttlichen Bewegung hebt dessen Freiheit nicht auf.

I. Nachdem durch die Gnade der Verstand und Wille des Menschen in eine solche Stimmung versetzt ist, daß er als vollkommen hinreichend vorbereitet zur heilsamen Entscheidung betrachtet werden muß, ist es nun allerdings seine Sache und Pflicht, dieser Vorbereitung entsprechend auch sich frei zu entscheiden. Es ist Sache des Geschöpfes, die so dargebotene Gnade zu gebrauchen, dem Impulse, den die Gnade dem Willen gegeben, zu folgen, die Energie, welche die Gnade bietet, zu benutzen und durch sie bewegt, bestimmt, gestärkt, getrieben, den freien guten Entschluß wirklich zu fassen.

Durch diese mächtige, bestimmende Einwirkung der Gnade wird die Freiheit des Willens nicht aufgehoben, nicht im mindesten beschränkt, sondern eher gestärkt.

1. Denn die Macht der Gnade bewirkt ja *erstens*, daß die bösen Leidenschaften und Neigungen den Willen nicht so wirksam beeinflussen, ihn nicht bezwingen, sondern daß er aus sich nach rein

1) Tract. 26 in Joann. n. 4. 5.

geistigen speciell übernatürlichen Motiven sich bestimmen kann. Die schrankenlose Ausdehnung der Freiheit wird durch die Gnade allerdings eingeschränkt, aber doch nur nach dem Schlechten hin; das Gute können wir mit Hilfe der Gnade in weit größerer Ausdehnung erstreben als ohne dieselbe; aber dies ist kein Verlust, sondern eher ein Vortheil. Denn auch die Seligen sind von jener Beeinflussung durch Leidenschaften frei, und doch ist ihre Freiheit vollkommener als die unsrige. Aber zweitens, jene Einschränkung ist bei uns keine nöthigende: auch unter dem Einflusse der mächtigsten Gnade können wir uns noch von der Leidenschaft leiten lassen; denn die Gnade nöthigt nicht, sie läßt die Wahlfreiheit bestehen und muß sie bestehen lassen, wenn sie sich nicht selbst widersprechen will. Denn die Gnade will und soll den verdienstlichen Act gerade ermöglichen; sie würde ihn aber unmöglich machen, wenn sie ihn unfrei machte. Es ist ja auch die Freiheit das hehrste Kleinod der menschlichen Natur. Die Gnade vernichtet aber die Natur nicht, sondern erhebt sie, vervollkommnet sie.

2. Wenn Gott auf seine vernünftigen Geschöpfe einwirkt, so thut er dies nicht, indem er ihrer Natur Gewalt anthut, ihre natürlichen Kräfte und Eigenschaften herabsetzt, sondern er schmiegt sich sanft ihren natürlichen Anlagen an, benutzt sie, richtet sie auf höhere Ziele hin. Auch wenn er wegen höherer Ziele Wunder wirkt, d. h. etwas gegen die Natur der Geschöpfe thut, stößt er im Grund diese allgemeine Regel seiner Vorsehung nicht um; denn die Wunder sind wesentlich Ausnahmefälle und müssen es sein, damit sie ihren Zweck erreichen, d. h. ein außerordentliches Eingreifen Gottes erkennen lassen. Sodann geschehen die Wunder meist an der unvernünftigen Natur, welche ihrer wesentlichen Bestimmung nach dem Menschen zu dienen hat, was unter Umständen auch durch Beeinträchtigung ihrer natürlichen Tendenzen geschehen kann. Wenn im Gebiete der Gnade manchmal ein Wunder an dem Willen des Menschen gewirkt wird, so ist das insofern gegen die natürliche Tendenz des Menschen, als der verstockte, sündige, schwache Wille des Menschen umgestimmt wird, aber dem Willen selbst wird keine Gewalt angethan; er wird vielmehr dann auf sein eigentliches Object, ein wahres Gut hingelenkt, er wird von der Gnade so mächtig erfaßt, daß er nun wollen kann und will, was er früher nicht wollen konnte und durchaus nicht wollte. Sollte aber die Allmacht der Gnade eine solche Bekehrung das eine oder andere Mal selbst mit Aufhebung der Freiheit vollbringen, so würde dies dem allgemeinen Gesetze der Gnadenwirkung

keinen Abbruch thun. Die Gnade schont so sehr unsere natürlichen Neigungen, daß sie sich sogar den individuellen Eigenthümlichkeiten der Menschen anbequemt: es kann als ein wahres Wunder betrachtet werden, wenn der Charakter eines Menschen durch die Gnade ganz und gar umgewandelt wird. Die sündhaften Aeußerungen desselben vermögen die großen Heiligen mit Gottes Hilfe wohl zu bemeistern, aber die Ecken, Einseitigkeiten und Schwächen desselben verwischt meistens auch die sorgfältigste Benutzung der Gnade nicht.

Es beeinflußt Gott also allgemein seine Geschöpfe in der Weise, wie es ihrer Natur, die er ja auch selbst eingerichtet hat, entspricht, und in derselben Weise bewegt die Gnade den freien Willen. Sie bewegt ihn auch bei mächtigster Einwirkung immer seiner Natur entsprechend, hebt seine Freiheit nicht auf, sondern kräftigt sie, erhebt sie.

3. Dies ist der Grundgedanke des heil. Thomas, mit welchem er das Verhältniß der göttlichen Bewegung speciell der Gnade zu dem freien Willen kurz und klar bestimmt. Zwar ist alles geschöpfliche Sein nicht blos in seiner Existenz, sondern auch in allen seinen Regungen und Bewegungen von Gott abhängig; dies gilt sogar von der sündhaften Handlung, insofern sie eine Handlung ist. Aber der Einfluß Gottes, die Bewegung des ersten Bewegers wird von jedem Wesen *seiner Natur nach* aufgenommen. Die freien Wesen bewegt also Gott so, daß sie sich auch selbst bewegen.

Ad divinam providentiam non pertinet naturam rerum corrumpere sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem: ita quod ex causis necessariis per motionem divinam (con)sequentur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequantur effectus contingentes. Quia igitur voluntas activum est non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic ipsam Deus movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius nisi in his, ad quae naturaliter movetur[1]).

---

1) 1. 2. q. 10. a. 4. Besonders eingehend erörtert er diese Frage in den Quaestiones disputatae. Auf die Frage: Ob die sündhafte Handlung von Gott sei, antwortet er, daß der sündhafte Act seiner Wesenheit nach aus doppeltem Grunde von Gott sein müsse. Primo quidem ratione communi: quia cum ipse Deus sit ens per suam essentiam, quia sua essentia est suum esse, oportet quod omne, quod quocumque modo est, derivetur ab ipso; nihil enim est aliud, quod sit suum esse, sed omnia dicuntur entia per quamdam participationem. Omne autem, quod per participationem dicitur tale,

Der Wille ist also auch unter dem Einflusse der Gnade geradeso frei und in mancher Beziehung noch freier, d. h. mächtiger, sich selbst beherrschender als ohne die Gnade. Aber jedes Moment und jedes Stadium in dem ganzen Willensprocesse steht vollständig unter der Gewalt der Gnade. Jede Regung, jede Richtung des Willensactes vollzieht sich nur in vollkommenster Abhängigkeit von der Bewegung Gottes. Die Gnade bleibt nicht etwas Aeußeres, was den

---

derivatur ab eo, quod est per essentiam . . . Manifestum est autem, quod actio peccati est quoddam ens est in praedicamento entis positum: unde necesse est dicere quod sit a Deo. Secundo autem id patet modo speciali. Necesse est enim omnes motus secundarum causarum causari a primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur a motu coeli. Deus autem est primum movens respectu omnium motuum spiritualium et corporalium, sicut corpus coeleste est primum principium omnium motuum inferiorum corporum. Unde cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necesse est dicere, quod actus peccati inquantum est actus, sit a Deo.

Sed tamen attendendum est, quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. Alio enim modo causatur a motu coeli motus corporum inanimatorum, quae non movent seipsa, et alio modo motus animalium, quae movent seipsa; rursumque alio modo consequitur ex motu coeli pullulatio plantae, in qua virtus generativa non deficit, sed producit perfectum germen, alio modo pullulatio plantae, cujus virtus generativa est debilis et producit germen inutile. Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis. Sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta, et tunc id, quod est ibi actionis, reducitur in primum movens sicut in causam; quod autem est ibi de defectu, non reducitur in primum movens sicut in causam, quia talis defectus consequitur in actione ex hoc, quod agens deficit ab ordine primi moventis, ut dictum est; sicut quidquid est de motu in claudicatione, est ex virtute motiva animalis; sed quidquid est ibi de defectu, non est a virtute motiva, sed a tibia, secundum quod deficit ab opportunitate mobilitatis a virtute motiva.

Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso, quod etiam ipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium; quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem, qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati: et sic id, quod est ibi de actione, reducetur in Deum sicut in causam, quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo. De malo q. 3. a. 2.

Willen zöge, bewegte, richtete, sondern der Wille selbst bewegt sich, richtet sich kraft seiner inneren lebendigen Kraft, welche aber von der Gnade ganz und gar durchdrungen und durchwaltet ist.

II. Die einzelnen Momente des Entscheidungsprocesses kann man mit dem heil. Thomas auf sechs verschiedene Willensacte zurückführen.

1. Was der Wille eigentlich will, das ist ein Ziel, das er zu erreichen strebt; und um dieses Ziel zu erreichen, sind meistens mannigfache Mittel anzuwenden, welche er deshalb ebenso wollen muß; in Bezug auf die Mittel, welche zwar erst in zweiter Linie, nach dem Zwecke und wegen des Zweckes gewollt werden, aber in der Ausführung zuerst ergriffen werden müssen, unterscheidet er drei Acte. Das Wählen zwischen denselben (eligere), die Einwilligung zur Ergreifung eines bestimmten Mittels (consentire) und die Anwendung desselben (uti). Diesen Acten fügt er noch die Berathung, Berathschlagung, Ueberlegung (consiliari) hinzu, welche dem Wählen gemeinhin vorausgeht und hauptsächlich in Bezug auf die Mittel, nicht in Bezug auf den Zweck angestellt wird. Der zu erreichende Zweck steht dem Menschen meist fest; indeß wenn es ein untergeordneter Zweck ist, kann auch er Gegenstand der Berathung wie der Wahl werden; dann ist er aber Mittel.

Als Acte des Willens, die auf den Zweck, das Ziel gehen, bezeichnet er das velle, frui und intendere. Ersteres unterscheidet sich nicht adäquat von den beiden letzteren, sondern etwa so wie die Liebe von dem Verlangen und der Freude in der Eintheilung der Grundaffecte des begehrlichen Theiles des Gemüthes; das Wollen ist die Grundtendenz auch der Intention des Zieles und des Genusses desselben, wie die Liebe Grundaffect auch in der Freude und in dem Verlangen ist. Aber immerhin ist es etwas anders, ob man ein Gut blos will oder es als zu erreichenden Zweck will, es intendirt.

2. Nicht bei jedem Willensentschlusse brauchen alle diese Momente getrennt aufzutreten; sind sie aber vorhanden, dann ist der Gang des ganzen Processes folgender: Zuerst wird ein Ziel intendirt, welches in unserm Falle, wo es sich um Heilsacte handelt, immer mehr oder weniger ausdrücklich Gott selbst sein muß. Daraus folgt die Ueberlegung über die Mittel, die zu Gott, dem letzten Ziele führen, bezw. die Berathung über die Art und Weise, wie in einem speciellen Falle ein untergeordnetes Ziel erreicht, etwa ein bestimmtes gutes Werk vollbracht werden kann. Aus allen möglichen oder doch

den sich gerade der Ueberlegung darbietenden Mitteln wählt der Wille eines aus und gibt sodann der getroffenen Wahl seine formelle Einwilligung. Das Mittel wird nun in Anwendung gebracht und damit der beabsichtigte Zweck erreicht, in welchem endlich der Wille zur Ruhe kommt und sich desselben erfreut.

3. Am formellsten bethätigt der Wille seine Freiheit in der electio und dem consensus; indeß unterstehen auch die vorausgehenden Acte mehr oder weniger der freien Wahl und somit muß die Gnade, welche den freien Act ermöglicht, auch bei ihnen sich schon geltend machen. Jedenfalls muß der Wille dabei sich willig der Gnade hingeben, sie aufnehmen, nicht von sich weisen; ja diese negative Determination des Willens durch die Gnade, wie man diese willige Hingabe genannt hat, muß schon bei der Einflößung der Affecte und undeliberirten Acte einigermaßen vorhanden sein; von ihr wird es vielfach abhängen, ob der Gnadeneinfluß und der Motivationsproceß des Willens bis zur formellen Wahl und zum ausdrücklichen positiven Consensus fortschreitet.

4. Nun könnte man meinen, damit sei das Problem des Einflusses der Gnade auf die freie Entscheidung gelöst; aber eigentlich ist es damit nur vom letzten Willensentschluß auf einen früheren, von dem actus secundus in den actus primus, in die Zubereitung des Willens verlegt. Es fragt sich nun wieder, wie kann eine freie willige Hingabe des Willens an die Gnade mit deren physisch-realen, bewegenden, bestimmenden Einfluß auf denselben bestehen? Manchmal ist aber auch diese Zurückverlegung der Wirksamkeit der Gnade kaum möglich; der ganze oben geschilderte Proceß kann in zwei Acte zusammengezogen werden: Es stellt sich ein gutes Werk dem Willen ganz unmittelbar ohne alles freie Zuthun dar, und sofort erfolgt auch ohne weitere Ueberlegung die freie Entscheidung, es auszuführen. Das Wählen setzt nicht die wirkliche Vorstellung von verschiedenen Möglichkeiten voraus; es reicht eine virtuelle Vielheit hin; es braucht der Wählende nur das Bewußtsein zu haben, daß er auch anders handeln könne.

Es kann ja auch nicht zweifelhaft sein, und wir werden es später ausdrücklich nachweisen, daß die Freiheit des Willens sich vorzüglich und formell in der letzten Entscheidung äußert, nicht blos in der mehr oder weniger unfreien Vorbereitung und Zubereitung auf dieselbe. Gerade zur letzten Entscheidung des Willens verlangt der heil. Thomas eine Application des Willens zum Handeln.

Es bleibt also die Frage: Wie kann unter dem bestimmenden Zuge

der Gnade, unter der göttlichen Bewegung des Willens, wie der heil. Thomas und selbst das Concil von Trient die Wirkung der Gnade bezeichnen, wie unter der göttlichen Application die Selbstständigkeit und Freiheit der Willensentscheidung bestehen?

§. 442.

Was versteht der heil. Thomas unter der göttlichen *applicatio virtutis ad actionem*, und wie ist dieselbe mit der geschöpflichen Freiheit vereinbar?

I. Wir werden der endgültigen Lösung unserer Frage näher kommen, wenn wir die allgemeine Mitwirkung Gottes zu jeder geschöpflichen Thätigkeit, welche vom heil. Thomas auch regelmäßig ebenso wie die Gnade durch motio bezeichnet wird, etwas genauer untersuchen und die verschiedenen Momente, welche der heil. Thomas in der motio unterscheidet, genauer in's Auge fassen.

1. Nach dem heiligen Lehrer wirkt die causa prima so mit der causa secunda, bewegt so ihre Thätigkeit, daß sie in Wahrheit Ursache der Thätigkeit der Creatur genannt werden kann. Und dies darum, insofern sie 1° dem Geschöpfe Kraft, Fähigkeit, Potenz zum Handeln gegeben; 2° insofern sie diese Kraft erhält; 3° insofern sie die Kraft zum Handeln auf das Handeln applicirt; 4° insofern jede Kraft nur durch Gottes Kraft wirken kann[1]).

---

1) Simpliciter concedendum est Deum, operari in natura et voluntate operantibus. Sed quidam hoc non intelligentes in errorem inciderunt, attribuentes Deo hoc modo omnem naturae operationem, quod res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam . . . Non ergo sic est intelligendum, quod Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur, sed quia in ipsa natura vel voluntate operante Deus operatur: quod quidem qualiter intelligi possit, ostendendum est.

Sciendum namque est, quod actionis alicujus rei res alia potest dici causa multipliciter. Uno modo quia tribuit ei *virtutem* operandi: et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae, quia dedit rebus naturalibus virtutes, per quas agere possunt, non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi et eam ulterius non conservat, sed sicut continue tenens virtutem in esse, quia est causa virtutis collatae non solum quantum ad fieri sicut generans, sed etiam quantum ad esse, ut sic possit Deus dici causa actionis, inquantum causat et conservat virtutem naturalem in esse. Nam etiam alio modo *conservans virtutem* dicitur facere actionem, sicut dicitur, quod medicinae conservantes visum faciunt videre. Sed quia nulla res per se ipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum; tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, in-

Nach dem, was wir oben über die Mitwirkung Gottes ausgeführt haben, kann über den ersten, zweiten und vierten dieser Punkte

---

quantum eam movet ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae sed *applicatio virtutis* ad actionem; sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso, quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod hujusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata, coelum autem est alterans non alteratum et tamen non est movens nisi motum, et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum: sequitur de necessitate, quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum. Sed ulterius invenimus, secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causae. Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam sed per virtutem artificis.

Unde quarto modo unum est causa actionis alterius sicut principale agens est causa actionis *instrumenti:* et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus, quod est ens et quod est res naturalis et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus, secundum omnibus rebus naturalibus, tertium in una specie, et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit in speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis coelestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus: et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus: unde etiam ut dicitur in libro de Causis (prop. IX.), intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus *virtutem*, qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris: nam virtus inferior non conjungitur effectui nisi per virtutem superioris; unde dicitur in libro de Causis (prop. I.), quod virtus causae primae prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum. Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis coelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt, quia ubicumque est virtus divina, est essentia divina, non autem essentia corporis coelestis est, ubicumque est sua virtus. Et ideo potest

kein Zweifel bestehen; nur der dritte, die applicatio virtutis ad actum bedarf einer Erklärung, und das um so mehr, als hierin gerade die Schwierigkeit liegt, wie die Selbstthätigkeit, die freie Entscheidung mit der göttlichen motio in Einklang gebracht werden kann. Daß die Bewegung, welche der Willenskraft, selbst in ihrer Bethätigung, die Mitwirkung angedeihen lassen muß, die Freiheit nicht aufhebt, ist ja leicht einzusehen, wenn nur diese Bethätigung selbst mit Freiheit erfolgt. Aber die applicatio virtutis ad actum bezieht sich auf den Eintritt der Handlung, auf den Uebergang der Potenz zum Act; wenn nun Gottes Causalität den Eintritt einer bestimmten Handlung bewirkt, dann scheint für eine freie Entscheidung, ja auch nur für eine Selbstthätigkeit der geschöpflichen Kraft kein Platz zu sein. Sehen wir zu.

2. Der Ausdruck applicatio ist von der Anwendung, Hinrichtung eines Werkzeuges entlehnt. Es wird also damit das Geschöpf und seine Kraft als Werkzeug aufgefaßt, welches der Schöpfer anwendet, gebraucht, auf eine Handlung hinrichtet und lenkt. Es ist ein sehr wahrer und großartiger Gedanke, daß alle geschöpflichen Ursachen nur wie Werkzeuge in der Hand des Schöpfers sind, der seine hohen Ziele durch ihre Wirksamkeit intendirt und erreicht, der ihre Kraft in Bewegung setzt und fortwährend leitet.

Indeß darf der werkzeugliche Charakter der geschaffenen Ursachen nicht zu sehr überspannt, der Gebrauch dieser Werkzeuge, die Application nicht so verstanden werden, daß damit den Geschöpfen ihre Thätigkeit, Selbstthätigkeit und Freithätigkeit, die sie als causae principales haben müssen, benommen wird; sie sind, wenn auch in vollkommenster Abhängigkeit von der causa prima, wahre Ursachen, wahre causae principales.

Vor allem darf die applicatio der geschaffenen Kräfte nicht so verstanden werden, daß Gottes Causalität wie bei einem Werkzeuge von

---

dici, quod Deus in qualibet re operatur inquantum ejus virtute quaelibet res indiget ad operandum; non autem potest proprie dici, quod coelum semper agat in corpore elementari, licet ejus virtute corpus elementare agat.

Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet, inquantum dat *virtutem* agendi, et inquantum *conservat* eam, et inquantum *applicat* actioni, et inquantum ejus *virtute* omnis alia virtus agit.

Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur non exclusa operatione voluntatis et naturae. Qu. disp. de pot. q. 13. a. 7.

außen zu derselben hinzukommt; Gott setzt von innen heraus, d. h. von der geschöpflichen Kraft aus dieselbe in Bewegung. Wenn dieselbe auch bereits als Potenz vollständig zum Handeln ausgerüstet ist, und der Wille, wo es sich um Heilsacte handelt, von der Gnade vollständig zubereitet ist, so kann, wie der heil. Thomas lehrt, die Potenz nicht aus sich in den Act übergehen, sondern nur bewegt von der göttlichen Causalität [1]). Denn der wirkliche Act ist eine neue Realität, welche mit dem actus primus, wenn er auch proxime zum Handeln disponirt ist, nicht gegeben ist, und auch von ihm ohne Gott nicht ausgehen kann. Denn jede Realität, auch die geringste Spur eines Seins im Geschöpfe steht unter der unmittelbaren Causalität des Schöpfers, und jede Regung und Bewegung desselben vollzieht sich nur unter dem Einflusse des ersten und allgemeinsten Bewegers. Auch der Uebergang von der Potenz zum Act, die Kraftäußerung der Potenz ist eine Realität und vielleicht die wichtigste in der Reihe der zum Abschluß der Entscheidung nothwendigen Acte und Zustände: Also verlangt sie vor allem den bewegenden Einfluß Gottes.

3. Man könnte wohl einwenden, die Potenz sei allerdings aus sich für Ruhe oder Bewegung, für diese oder jene Bewegung indifferent; aber deshalb brauche nur ein Object hinzuzutreten, um die Potenz sowohl zu actuiren als auch den Act zu specificiren. Bei hinreichender Vorbereitung des Willens sei dieses Object, das heilsame Gut, aber schon gegeben und durch die übernatürliche Erkenntniß dem Willen vorgestellt; der Act erfolge also, wenigstens der unfreie, mit absoluter Nothwendigkeit ohne eine weitere Nachhilfe Gottes.

Aber damit wird der unmittelbare Einfluß Gottes auf die Actuirung der Potenz nicht überflüssig gemacht. Denn auch die Einwirkung des Objectes auf die Fähigkeit ist ohne den Einfluß Gottes nicht möglich. Es ist zwar diese Einwirkung keine eigentliche Thätigkeit, das Object wirkt nicht als causa efficiens auf die Fähigkeit, aber ein realer Einfluß ist es immerhin, da er etwas Reales zur Folge hat. Nun ist aber Gott nicht blos causa prima efficiens, sondern auch causa prima exemplaris und finalis. Es kann also auch kein Object, kein Ziel, kein Gut auf den Willen einwirken, unabhängig von dem höchsten Sein, ohne vom höchsten Gut seine Kraft zu entlehnen. Gottes Sein und Gottes Güte ist es, welche

1) Quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo. 1. 2. q. 109. a. 1.

bei jeder Erkenntniß und jedem Begehren auf den Verstand und den Willen durch das endliche Sein und Gut einwirkt.

4. Man kann nicht sagen, daß die allgemeine Einrichtung und Befähigung unseres Verstandes für das Wahre überhaupt und die Hinordnung des Willens zum Guten im allgemeinen einerseits und das objective Gegebensein des Wahren und Guten hinreiche, um im concreten Falle ein wirkliches Begehren eines erkannten Gutes zu ermöglichen. Beides ist zwar erforderlich und ein für alle Mal von Gott gegeben; aber da alle Realität und jede einzelne Thätigkeit nur durch eine entsprechende Einwirkung Gottes zu Stande kommen kann, so muß in jedem einzelnen Falle die oberste Causalität Gottes eingreifen und wie als causa efficiens den Verstand und Willen subjectiv, so als causa exemplaris und finalis objectiv wirksam beeinflussen.

Der heil. Bonaventura[1]) faßt diesen Einfluß Gottes als

1) Der heil. Thomas hat diesen Gedanken nicht so stark betont wie der heil. Bonaventura; aber er findet sich doch auch bei ihm oder ergibt sich ganz nothwendig aus seinen Principien. Er beweist, daß der Wille des Menschen von keiner äußeren Ursache bewegt werden könne als von Gott, weil er allein Ursache des Willens selbst ist. Quod motus voluntarius sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem ex hoc, quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem. Secundo vero ex hoc, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem. 1. 2. q. 9. a. 6. In zweifacher Weise also ist Gott und Gott allein Ursache des Willens und darum im Stande ihn zu bewegen, erstens weil er ihn erschaffen und zweitens weil er ihm durch die Hinneigung zum Guten auf sich das allgemeine Gut hingeordnet hat. Wie aber die schaffende Thätigkeit Gottes nicht ein und für alle Mal abgeschlossen ist, sondern in jedem einzelnen Falle die Thätigkeit des Geschöpfes durch Mitwirkung ermöglichen und realisiren muß, so reicht auch die einmalige Hinordnung des Willens auf das Gute im allgemeinen nicht aus, sondern zu jedem Begehren eines speciellen Gutes muß Gott, das allgemeine Gut, durch welches das besondere specielle Gut ein Gut ist, eben durch dieses Gut auf den Willen wirken.

Was soll es denn auch anders heißen, wenn der heilige Lehrer erklärt, alle Wesen begehrten, indem sie ein besonderes Gut erstrebten, im Grunde Gott, als daß Gott es eigentlich ist, der durch die besonderen Güter den Willen an sich selbst zieht? Ueber die Lehre des heil. Bonaventura handelt ausführlich P. Ignatius Jeiler in De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Seraph. Doct. S. Bonaventurae 1883. S. Bonaventurae principia de concursa Dei generali . . . et S. Thomae doctrina confirmata 1897.

causa exemplaris und finalis auf die Wirksamkeit, welche die geschaffenen Objecte auf die Fähigkeiten ausüben, so innerlich und unmittelbar, daß er von den Musterideen Gottes selbst den Verstand und dem entsprechend auch von der Güte Gottes den Willen beeinflußt erklärt; nicht als ob der Verstand Gott selbst schaute, oder der Wille unmittelbar Gottes Güte in jedem Gute direct begehrte und von ihm direct bewegt würde, sondern er denkt sich den Verstand (und Willen) so innig mit der ewigen Wahrheit (und Güte) verbunden (subnexus aeternae veritati), daß die Fähigkeiten ganz eigentlich von Gott auch objectiv erregt werden. Die Wirksamkeit des Wahren und Guten auf den Geist verlangt im Grunde eine noch innigere Verbindung dieser Objecte mit Gott, eine innigere Gegenwart und Causalität Gottes in denselben, als wenn die Wirksamkeit der geistigen Potenz von der causa prima *efficiens* bewegt werden muß. Denn jene Objecte haben in sich gar kein physisches Sein, sie können in ihrem universalen Sein nicht existiren und also auch aus sich nicht einen realen Einfluß ausüben; sie vermögen es nur durch Gott, der als höchste causa exemplaris und finalis durch sie den Verstand und Willen erregt.

5. Wem diese Auffassung zu hoch und mystisch erscheint, der kann auch bei der Einwirkung der Objecte mehr die subjective Seite der Thätigkeit in's Auge fassen. Daß der Verstand und Wille im einzelnen Falle vom Wahren und Guten beeinflußt werden, hängt nicht lediglich von der allgemeinen Einrichtung und Befähigung dieser Vermögen für diese ihre Objecte ab; es reicht dazu selbst die starke unüberwindliche Tendenz des Geistes nach dem Wahren und Guten nicht hin, sondern in jedem einzelnen Falle muß die erste Ursache zu der passiven Beeinflussung der Fähigkeiten durch die Objecte mitwirken. Denn diese Beeinflussung, welche die Fähigkeiten von den Objecten erfahren, ist kein rein passiver Zustand, kein bloßes Leiden, sondern stellt eine hohe Vollkommenheit dar, welche nur den vollkommensten Wesen, den geistigen, eignet: Vom Wahren und Guten ergriffen zu werden, stellt zugleich eine Lebensäußerung des Geistes selbst dar. Denn wenn auch nicht zugegeben werden kann, was manche Philosophen wie Lotze behaupten, daß die Seele aus sich selbst die Ideen, also das Wahre und Gute selbstthätig erzeuge, so kann doch eine Mitbetheiligung der Seele beim Zustandekommen derselben nicht in Abrede gestellt werden. Die Seele äußert also auch bereits beim Eintritt der Erkenntniß und des Wollens irgend welche Energie, welche derjenigen des wirklichen Erkennens und des vollkommenen Wollens

ähnlich sein, dessen anfängliche Realität darstellen muß. Da nun jede Regung und Bewegung, jede Energie, Realität und Vollkommenheit des Geschöpfes ganz und gar von dem Einflusse der ersten Ursache, des ersten Bewegers abhängig ist[1]), so muß selbst die Erregung, welche der Verstand und Wille von seinem Objecte erfährt, von Gott kommen, d. h. diese Fähigkeiten müssen von Gott zur Thätigkeit *applicirt* werden.

6. Noch ein Punkt von großer Wichtigkeit muß, um den Begriff der Application klar zu stellen, hervorgehoben werden. Wenn wir an die Application eines Werkzeuges denken, stellt sich von selbst der Gedanke einer localen Bewegung desselben und demgemäß einer Hinrichtung des Werkzeuges auf ein *einziges* bestimmtes Ziel ein. Die Bewegung, welche die erste Ursache den Geschöpfen angedeihen läßt, ist keine örtliche, sondern insbesondere bei den geistigen eine der geistigen Thätigkeit entsprechende Anregung und Förderung derselben. Diese Anregung richtet sich, wie der heil. Thomas so nachdrücklich hervorhebt, nach der Natur und Beschaffenheit des Geschöpfes, welches sie erfährt. Da nun die geistigen, freien Potenzen nicht ad unum determinirt sind, sondern wesentlich indifferent für eine Unendlichkeit von Zielen und Thätigkeiten, so erregt sie, applicirt sie Gott so, daß diese Indifferenz nicht aufgehoben, sondern erst recht in concreter Wirklichkeit möglich wird und sich bethätigt.

II. 1. Der göttliche Impuls also, welcher die Potenz auf ihre Bethätigung hinrichtet und hinbewegt, darf, wenn es sich um den freien Willen handelt, nicht auf einen einzigen bestimmten Act gehen, sondern auf eine Mehrheit von Acten, nämlich auf alle diejenigen, welche im concreten Falle möglich sind oder doch wenigstens auf alle die, zwischen denen die Wahl gestellt ist, oder zum allerwenigsten auf die Setzung des Actes und dessen Unterlassung. In letzterem Falle braucht freilich der Gnadenimpuls nicht auf die Unterlassung zu gehen, sondern es reicht der natürliche concursus hin, diesen Act, wenn er gegen die Tendenz der Gnade geht, und also mehr oder weniger sündhaft ist, seiner positiven, physischen Seite nach zu ermöglichen und zu verwirklichen; zu der negativen Seite, der Sünde, weil dieselbe eine Negation oder Privation ist, reicht der Wille für sich hin; er kann zwar ohne Gott nichts bewirken (efficere), wohl aber deficere.

1) So erklärt der heil. Thomas, daß selbst in der sündhaften Handlung Gott Ursache von allem ist, secundum quod influit agenti esse, posse et agere et quidquid perfectionis in agente est. 2. dist. 37. q. 2. a. 2. ad 2m.

2. Aber auch dann, wenn der göttliche Impuls den Willen nur zu einem einzigen Acte hinrichtet und hinbewegt, was bei dem Gnadeneinfluß, der ja meistens auf ein bestimmtes, hic et nunc von Gott gewolltes gutes Werk geht, regelmäßig der Fall ist, darf er den Willen nicht zu diesem Acte determiniren, sonst würde der Act selbst unfrei sein, der Schöpfer würde die causa secunda nicht ihrer Natur entsprechend, sondern gegen ihre Natur bewegen und appliciren.

Diese Indifferenz der göttlichen Application, welche von den Principien des heil. Thomas über die Art und Weise, wie die causa prima die geschaffenen Kräfte beeinflußt, so unweigerlich gefordert wird, geben auch gemäßigtere Thomisten zu, wenn sie neben der applicatio ad unam speciem actus eine allgemeinere annehmen ad omnes actus hic et nunc possibiles, kraft welcher der Wille den Eintritt und die Wirksamkeit der applicatio ad unam speciem actus verhindern könne [1]).

Cajetan betont jenes Moment der Abhängigkeit der göttlichen Einwirkung auf die geschaffene Natur von der Beschaffenheit derselben so sehr, daß er erklärt, die Modification der göttlichen Einwirkung durch die causa secunda und ihre Beschaffenheit gehe der Natur nach der Einwirkung Gottes voraus [2]). Eine dem Willensentschlusse vorausgehende oder denselben gar ad unum bestimmende Einwirkung Gottes verwirft er entschieden: Non oportet, cum aliquid a voluntate eligitur seu cum sol illuminat, primam causam *praevia* motione cooperari, sed sufficit et exigitur, eam *intrinsece cooperari* tali electioni vel illuminationi, et hoc quia cooperatio in unoquoque est secundum naturam unicujusque [3]).

3. Indeß kann man doch die göttliche Einwirkung auf den Willen und überhaupt auf die Fähigkeiten eine *praemotio* nennen; der heil. Thomas spricht zwar blos immer nur von der motio oder der applicatio; aber seinen Principien widerspricht es nicht, der göttlichen Causalität eine Priorität vor der geschöpflichen Thätigkeit zuzugestehen. Denn er erklärt nicht nur allgemein, daß der Einfluß des Bewegenden der Natur, der Causalität, der Ordnung (ratione et

---

1) So Joann. a S. Thoma in 1. p. tom. II. pag. 217.

2) Motio causae prioris modificatur in causa secunda secundum modum ipsius causae secundae . . . et prius natura modificatur, quam impellit ad agendum.

3) In 1. p. q. 14. a. 3 und q. 19. a. 8.

causa) nach der Bewegung des Bewegten vorausgehen müsse[1]), sondern die applicatio drückt diese Priorität, wie wir oben ausführten, geradezu aus. Auch citirt er in der oben mitgetheilten Stelle aus der Quaest. disp. de potentia aus der Pseudo-Aristotelischen Schrift de Causis die Worte, welche eine Priorität der Einwirkung der ersten Ursache vor der Kraft der zweiten aussprechen: virtus causae primae *prius* agit in causatum. Aber einen stärkeren Nachdruck legt er doch auf die Unmittelbarkeit der Einwirkung Gottes: virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris.

Besonders aber betont er, daß die erste Ursache einen mächtigeren Einfluß auf die Handlung ausübt als die zweite (vehementius ingreditur in ipsum). Weil die erste Ursache die höchste und allgemeinste ist, ist sie auch die kräftigste, dringt sie auch am tiefsten in's Sein der geschöpflichen Ursache ein: Quanto aliqua causa est altior tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum.

Die Wirksamkeit der ersten Ursache dringt also in's innerste Sein des Geschöpfes ein, sie durchdringt auch innerlichst seine Kraft, seine Thätigkeit, seine Wirkung. Das innerste Sein des Geschöpfes ist ganz und gar von Gottes Einfluß abhängig, nichts kann in ihm, von ihm geschehen, von ihm ausgehen, was nicht von demselben göttlichen transscendenten Einfluß abhängig wäre. Darum steht es auch in jedem Stadium, in jedem Momente seiner Thätigkeit unter der göttlichen Causalität. Wenn man so dieses *intrinsece* cooperari der causa prima recht emphatisch versteht, wie es gar nicht emphatisch genug verstanden werden kann, ist es nicht nöthig, von einer praemotio oder gar praedeterminatio, von einem concursus praevius, aber auch nicht von einem concursus simultaneus zu sprechen.

4. Man kann ja wohl sagen: Die Causalität Gottes geht der Thätigkeit des Geschöpfes (der Natur nach) voraus; denn die Initiative kommt unbedingt der causa prima zu; auch dann, wenn eine Thätigkeit des Geschöpfes durch seine eigene Kraft und durch vorausgehende vollkommene Zubereitung zur Thätigkeit (in actu primo proximo) und mit freier Selbstbestimmung vollzogen wird: diese vollkommene Zubereitung selbst ist nur durch die erste Ursache möglich und auch der Uebergang von der Potenz, wenn sie selbst in actu primo proximo sich befindet, zu der Thätigkeit, auch der freien, ist nur durch die göttliche applicatio möglich.

1) C. gent. l. 3. c. 149.

Man kann aber auch sagen: Die göttliche Causalität *wirkt mit* der geschaffenen Potenz, *begleitet* sie. Denn Gott wirkt im Geschöpfe, im Menschen und im Willen nicht als causa unica, sondern als causa prima, welche wesentlich die Mitbetheiligung der Creatur voraussetzt. Höchstens könnte man von der ersten gratia praeveniens sagen, daß sie lediglich göttliche Wirkung ohne menschliche Mitwirkung sei; dies trifft aber doch nur insofern zu, als der *freie* Wille noch nicht mitwirkt. Da aber die indeliberirten Acte des Verstandes und Willens, welche die zuvorkommende Gnade einflößt, doch *Lebensacte* des Geistes sind, so kann nur ihr Eintritt in die Seele, nicht aber ihre Existenz der Einwirkung Gottes allein zugeschrieben werden. Desgleichen kann die Eingießung der übernatürlichen Tugenden und die vorübergehende übernatürliche Qualität, welche wir in dem Sünder mit den Thomisten als unerläßlich für einen innerlich übernatürlichen Act erkannt haben, nicht als concursus, geschweige als concursus simultaneus gefaßt werden. Aber auch von einer praemotio kann man bei ihrer Einprägung nicht eigentlich sprechen; denn durch sie werden die Potenzen der Seele nicht unmittelbar zur Thätigkeit *bewegt*, sondern es wird nur ein Thätigkeitsprincip gesetzt, durch welches dann die actuale Gnade zu dem übernatürlichen Acte bewegt.

5. Noch bedarf es einer Erklärung, wie nach dem heil. Thomas Gott *unmittelbarer* auf die Thätigkeit, bezw. Wirkung der Creatur einwirkt, als diese selbst. Damit scheint ja der Charakter der Thätigkeit als eigene Lebensthätigkeit und noch mehr als freie Selbstentscheidung der Creatur unverträglich.

Doch erklärt der heilige Lehrer dieses Verhältniß genauer durch die Begründung: daß nur durch die Kraft der höheren Ursache die niedrige mit ihrer Wirkung verbunden werde (nam virtus inferior non conjungitur effectui nisi per virtutem superioris). Die geschaffene Kraft wird erst durch die göttliche Application in den Stand gesetzt, Einfluß auf ihre Wirkung zu üben; die göttliche Causalität ermöglicht erst den inneren unmittelbaren Zusammenhang zwischen geschöpflicher Kraft und Thätigkeit; jene muß also inniger und unmittelbarer mit der Thätigkeit in Verbindung stehen, ihr näher, unmittelbarer in ihr sein, als die geschaffene Potenz selbst.

Wir haben also in dieser unmittelbarsten Einwirkung Gottes nur eine Erklärung, ein besonderes Moment der Application. Da aber diese, wie oben dargethan, die Thätigkeit des Geschöpfes ihres Charakters als freier Lebensthätigkeit nicht entkleidet, sondern den-

selben ermöglicht und realisirt, so kann von diesem Gesichtspunkte aus nichts gegen die Freiheit gefolgert werden.

6. Kann man also nach dem Gesagten und insbesondere im Sinne des heil. Thomas einerseits mit den Thomisten von einer praemotio und einem concursus praevius sprechen, andererseits auch mit den Molinisten den concursus simultaneus rechtfertigen, so haben doch diese Ausdrücke zu so vielen Mißverständnissen und heftigen Streitigkeiten Anlaß gegeben, daß es wünschenswerth erscheinen möchte, dieselben ganz zu vermeiden; J. Pecci möchte sogar den doch so lange eingebürgerten Ausdruck concursus beseitigt wissen, weil er die Selbständigkeit der Creatur und ein Nebeneinander der göttlichen und menschlichen Causalität zu stark hervortreten lasse.

Man könnte also wohl bei der ständigen Ausdrucksweise des heil. Thomas, der den Einfluß der causa prima auf die geschöpfliche Thätigkeit regelmäßig mit motio bezeichnet[1]), stehen bleiben und dieselbe durch die beiden von ihm so sehr betonten Principien näher erklären: Erstens die Bewegung, welche der Schöpfer dem Geschöpfe in seiner Thätigkeit angedeihen lassen muß, ist eine absolut allgemeine, innerlichste, auf alle und jede Stadien, Richtungen und Modificationen der geschöpflichen Kraft und Kraftäußerung ausgedehnt, eine absolute Priorität beanspruchend.

Zweitens aber, die Bewegung des Geschöpfes durch den Schöpfer ist nicht immer und überall dieselbe, sondern richtet sich nach der Natur der geschaffenen Ursache, so daß er die nothwendigen zu nothwendiger und die freien zu freier Thätigkeit bewegt.

7. Unsere vorstehenden Ausführungen gehen zunächst auf die natürliche allgemeine Mitwirkung Gottes zu allen geschöpflichen Thätigkeiten; aber das Nämliche gilt auch von der übernatürlichen Mitwirkung durch die Gnade. Nur muß hier allerdings eine stärkere Priorität der göttlichen Einwirkung vor der geschöpflichen festgehalten werden. Denn nicht nur muß die Gnade als gratia praeveniens absolut den Anfang des Heils einleiten, sondern auch zu

1) Eine determinatio und wenn man will auch eine praedeterminatio des Willens erkennt er nicht der actualen Gnade, sondern nur der habitualen, den eingegossenen Tugenden zu. Daß aber diese den Willen nicht nöthigen, ist ja einleuchtend; sie richten ihn für bestimmte Tugendacte her, erleichtern dieselben. Freilich spricht der heilige Lehrer auch von einem determinate movere ad bonum. Das ist aber sehr verschieden von movere ad determinatum bonum. Wenn letzteres die menschliche Freiheit aufhebt, so braucht dies von ersterem nicht gesagt zu werden.

jedem übernatürlich guten Werke muß die natürliche Fähigkeit erst innerlich disponirt werden, um sie zu einem Heilsacte mit innerlichem Werth zu befähigen. Dies geschieht nun in der Rechtfertigung, mit welcher die übernatürlichen Tugenden als übernatürliche Thätigkeitsprincipien eingegossen werden. Zu jeder einzelnen Thätigkeit ist dann nichts anderes mehr nöthig, als daß das auxilium generale, die motio, welche alles Geschöpfliche von Seiten Gottes bedarf, diese Habitus in Bewegung setze. Wenn der heil. Thomas für den Gerechtfertigten sogar nur eine Leitung des Willens zu verlangen scheint, so ist das nach Früherem nicht blos von einer äußeren, sondern auch von einer inneren Leitung, von der göttlichen motio zu verstehen, welche alle Thätigkeiten des Geschöpfes verlangen.

Bei dem Sünder, der die eingegossenen Tugenden entbehrt, kann von einem innerlich übernatürlichen Acte nicht die Rede sein, wenn nicht auch wenigstens vorübergehend für jeden einzelnen Fall die Fähigkeit innerlich durch eine s. g. qualitas fluxa, wie sie die Thomisten wohl mit Recht verlangen, so umgestaltet wird, daß sie aus sich heraus einer übernatürlichen Bethätigung fähig sind; ein bloßer concursus simultaneus oder gar eine bloße assistentia extrinseca scheint nicht hinreichend.

8. Freilich ist damit das genauere Zusammenwirken von Gnade und Freiheit nicht bestimmt; es ist viel mehr eine indirecte als directe Lösung des schwierigen Problems. Die menschliche Vernunft möchte gern einen tieferen Einblick in dieses Verhältniß gewinnen; aber sobald sie an diese Aufgabe geht, sobald die Theologen über jene allgemeinen und unanfechtbaren Sätze des heil. Thomas hinausgehen, zersplittern sie sich in eine Menge einander schroff widerstrebender Meinungen; die durch Jahrhunderte fortgesetzten Controversen haben statt Einigkeit vielmehr immer stärkere Gegensätze und eine Menge kaum mehr übersehbarer Erklärungsversuche zu Tage gefördert. Sollte darin nicht ein Fingerzeig gegeben sein, daß die Frage überhaupt nicht endgültig entschieden werden kann, daß die Vernunft in dem Zusammenwirken von Gnade und menschlicher Freiheit ein eigentliches Geheimniß des Glaubens zu verehren habe?

Von den vielen theologischen Meinungen hängt jedenfalls nicht das Dogma ab, sondern umgekehrt ist dieses als Richtschnur für die Beurtheilung der theologischen Erklärungsversuche vor Augen zu behalten. Dogma aber ist, daß die Freiheit durch die Gnade nicht aufgehoben wird.

§. 443.

Beweis für die Freiheit unter dem Einflusse der Gnade.

I. Daß der Wille unter dem Einflusse der zuvorkommenden und bewegenden Gnade frei bleibe, nämlich dem Zuge der Gnade nicht nothwendig folge, sondern sich ihm hingeben oder auch seine Zustimmung und Einwilligung versagen könne, hat ausdrücklich das Concil von Trient definirt: Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit[1]).

1. Diese Definition erklärt bereits oder setzt doch voraus, was das Concil im folgenden Canon ausdrücklich definirt: daß durch die Sünde Adams der freie Wille nicht verloren und ausgetilgt worden ist; denn auch in diesem Canon läßt das Concil den Ruf der Gnade an den freien Willen des Sünders und Erbsünders ergehen. Sodann aber, was für unsere Frage von Belang ist, erklärt es, daß dieser auch dem Sünder gebliebene freie Wille unter dem Einfluß der Gnade seine Freiheit bethätigen könne: dissentire posse, si velit.

2. Man möchte glauben, damit sei die volle Freiheit des Willens unter dem Einfluß der Gnade nicht allseitig anerkannt; die Möglichkeit, sich dem Einfluß der Gnade zu entziehen, sei eine mehr passive als selbstthätige Willensentscheidung, ein blos negatives, nicht das eigentlich positive Moment der freien Entscheidung, in welcher sich der Wille selbst die Richtung und den Gegenstand seiner Thätigkeit bestimmt.

Wir können zugeben, daß nach der Definition des Concils allerdings nur dieses negative Moment der Freiheit als Glaubenssatz zu betrachten ist; dasselbe reicht aber auch hin, um diejenige Freiheit zu wahren, welche zum verdienstlichen Heilsacte erforderlich ist. Denn wenn es in der Gewalt des Willens steht, auch nur von der Gnade sich erfassen zu lassen, ihr keinen Widerstand entgegenzustellen, so kann ihm dieses immerhin nicht ganz passive Verhalten zum Verdienste angerechnet werden.

3. Thatsächlich bleiben viele Theologen aller Richtungen, ältere und neuere, Thomisten, Franziskaner, Molinisten bei dieser mehr

1) Sess. VI. can. 4.

passiven Bethätigung der Freiheit stehen. So sagt Dom. Soto: Nostrum concurrere est permittere nos ab ipso moveri[1]), und mit Berufung auf große Thomisten bezeichnet es Bellarmin als fundamentale Function der Freiheit sinere se moveri ab objecto per rationem proposito[2]); unter diesem von der Vernunft vorgehaltenen Objecte versteht er das vom Gnadenlichte dargebotene Gute, also auch die Gnade selbst. Diese Seite der Freiheit nennt er eine negative Determination, welchen Ausdruck ganz geradeso ein neuester Thomist P. G. Feldner gebraucht. Auf diese Annahme der Gnade (recipere gratiam) legt auch P. Ignatius Jeiler mit Berufung auf Alexander Hal. und den heil. Bonaventura[3]) großes Gewicht und ist der Ueberzeugung, daß die Beachtung dieses Momentes eine Versöhnung der entgegenstehenden Meinungen in Betreff der Gnadenlehre herbeiführen könne[4]).

Besonders stark hat aber Scheeben diese fassende, empfangende oder conceptive Thätigkeit der Freiheit zunächst unter der gratia operans und movens, dieses „Fassen oder Fangen des Feuers" im Brennstoff, das „Empfangen der Befruchtung in der Zelle" betont, und dieselbe so erklärt, daß er eine weitere physische Thätigkeit des Willens zur positiven Willensentscheidung und demgemäß auch eine weitere physische Bewegung Gottes nicht für nöthig erachtet. „Bei der fassenden, empfangenden oder conceptiven Thätigkeit der Freiheit unter der gratia operans und movens möchte aber wohl von einer weiteren physischen Einwirkung Gottes auf deren Zustandekommen um so weniger die Rede sein können, wenn man das dieser geistigen Conception zu Grunde liegende receptive Moment näher in's Auge faßt und dasselbe in seiner reinen Eigenthümlichkeit, in welcher es zugleich die radicalste und formalste Function der Freiheit, die eigentliche Freiheitsentscheidung (κρίσις, discretio) oder das eigentlich kritische Moment in der Freiheitsthätigkeit bildet, formell, in sich selbst und für sich allein betrachtet. Denn die eigentliche Freiheitsentscheidung ist als solche zwar ein agere im Gegensatz zum pati und esse, aber darum noch nicht ein eigener und eigentlicher physischer Act, resp. physische Action des Willens, d. h. eine eigentliche operatio = Setzung, Zeugung, Wirkung, sondern specifisch eine moralische Action oder Function,

1) De nat. et gr. l. 1. c. 16.
2) De gr. et lib. arb. l. 4. c. 14.
3) IV. d. 17. p. 1. a. 1. q. 2. ad 3m.
4) Schol. II. Sent. p. 646. n. I.

näher ein actives Sichverhalten (se habere, habitudo) oder Bezugnahme (terminari, terminatio) und mithin im Gegensatz zur ‚physischen Realität', in ähnlichem Sinne wie die ‚Relation', ein ens rationis oder intentionale. Obgleich nämlich die Function der Freiheit, unter dem strengen Begriffe der Selbstbewegung und Selbstbestimmung, als ein Bewegen und Bestimmen, immerhin als ein eigentliches operari, Zeugen, Setzen und Wirken sich darstellt: so setzt doch dieses Bewegen und Bestimmen seiner selbst, als freie Bewegung und Bestimmung durch das Selbst, eine von ihm verschiedene und ihm zu Grunde liegende entscheidende Function des Selbst voraus. Dasselbe gilt, wenn man, wie in unserm Falle, speciell das conceptive operari in's Auge faßt, welches nur ein cooperari cum Deo operante ist und als solches nach dem Tridentinum durch ein ihm vorausgehendes assentire vermittelt wird. Und wenn hinwiederum diese Function ihrerseits nicht anders bestehen kann, als durch einen im Willen bestehenden und von ihm gesetzten physischen Act des Willens, dann braucht sie darum doch nicht auch in sich selbst und formell ein physischer Act zu sein, sondern nur ein Verhalten und Bezogensein des Willens, welches blos in seiner organischen Einheit mit einem physischen Acte, in dem es gründet, ein solcher ist. In dieser ihrer Eigenschaft ist die radicale Function der von der Gnade inspirirten menschlichen Freiheit zu denken nach dem Vorbilde derjenigen habitudo oder terminatio, als welche die Theologen das freie Wollen in Gott als Willensentscheidung im Verhältniß zur voluntas naturalis charakterisiren . . . Unter dieser Voraussetzung aber ergibt sich, daß die in der Richtung der göttlichen Inspiration auf Grund derselben stattfindende Willensentscheidung durch diejenige physische Einwirkung, die mit der Inspiration zusammenfällt, vollkommen vorbereitet und eingeleitet ist und sogar nur durch Vermittelung der Inspiration als Terminus physischer Wirksamkeit Gottes betrachtet werden kann, ähnlich wie diejenigen Wirkungen, von welchen die Schule sagt, daß sie per resultantiam in einer anderen Wirkung und durch dieselbe zu Stande kommen[1])."

4. Mit dieser receptiven Thätigkeit des Willens gegenüber der Einwirkung der Gnade können wir uns, absolut gesprochen, zufrieden geben; denn mehr verlangt jedenfalls das katholische Dogma nicht. Auch sind die Beweise, welche wir später für die

1) Dogmatik, 3. Bd. §. 288. S. 728 f.

Freiheit des Willens unter dem Einflusse der Gnade anzuführen haben, hauptsächlich nur beweisend für eine Wahl zwischen Heilsact und Sünde, also zwischen Hingabe an die Gnade und Nichthingabe. Aber andere Beweise gehen doch auch auf eine Wahl zwischen mehreren guten Acten, wo also der Wille nicht lediglich sich im Nichtbestimmen bethätigt, sondern activ zwischen mehreren guten, von der Gnade inspirirten Werken wählen kann.

Regelmäßig freilich, zumal wenn die Gnade zur Ueberwindung einer Versuchung gegeben wird, bleibt es dem Willen nur anheimgestellt, entweder sich dem Zuge der Gnade hinzugeben, oder ohne Gnade seinen eigenen sündhaften Neigungen zu folgen. Aber auch sonst, wenn es sich nicht gerade um die Wahl zwischen Gut und Bös handelt, geht der Zug der Gnade meist auf ein bestimmtes Werk, das hic et nunc geschehen könnte und sollte. Auch in diesem Falle reicht eine Wahl hin zwischen sich hingeben an die Gnade und einem indifferenten oder natürlich guten Werke durch rein natürliche Thätigkeit.

5. Diese receptive Thätigkeit, selbst wenn man sie nur als eine Beziehung, eine terminatio, wie Scheeben sich ausdrückt, nimmt, ist aber keine rein passive Zuständlichkeit, sondern ein sehr actives Geltendmachen der Freiheit. Denn in der Aufnahme der Gnade, welche der Wille doch auch nicht aufnehmen könnte, muß er sich entscheiden zwischen Aufnahme und Nichtaufnahme. Das ist aber dieselbe active Entscheidung, als wenn er zwischen verschiedenen guten Werken wählt. Und gerade darum behaupten wir, daß dem Willen unter dem Einfluß der Gnade nicht allein die libertas contradictionis und contrarietatis bleibt, d. h. die Fähigkeit, zwischen einem Acte und dessen Unterlassung, oder zwischen conträr entgegengesetzten Acten, guten und sündhaften, zu wählen — was freilich zur Wahrung des Dogmas hinreichen würde — sondern daß ihm auch die libertas specificationis gewahrt bleibt, d. h. die Fähigkeit, zwischen specifisch verschiedenen guten Handlungen zu wählen. Dies ergibt sich schon aus dem obigen Grundsatz des heil. Thomas, daß die Einwirkung Gottes sich nach der Natur der geschöpflichen Ursachen richtet. Da nun dem natürlichen Willen auch die libertas specificationis zukommt, so kann sie auch dem von der Gnade bewegten liberum arbitrium nicht fehlen.

Wir begreifen allerdings leichter den Zusammenhang zwischen der bewegenden und applicirenden, also doch mehr oder weniger bestimmenden Thätigkeit der Gnade mit der Willensentscheidung, wenn

die Gnade nur für eine bestimmte Thätigkeit gegeben wird, und ihrer Einwirkung gegenüber der Wille nur receptiv sich verhält, als wenn die Bewegung und Application selbst indifferent sein, gleichzeitig für mehrere sittlich gute Entscheidungen gegeben werden soll. Aber im Grunde ist die Schwierigkeit oder Leichtigkeit in beiden Fällen gleich groß. Im ersteren Falle muß doch auch begreiflich gemacht werden, wie der bestimmte Zug der Gnade doch nicht die bestimmte Entscheidung nothwendig herbeiführt. Für beide Fälle bleibt keine andere Erklärung, als die, welche der heil. Thomas als allgemeinstes, für alle Fälle giltiges Princip aufstellt: Die erste Ursache bewegt die Geschöpfe in der Weise, wie es ihrer Natur entspricht, also die freien mit Wahrung und Förderung, nicht mit Einschränkung oder Verkümmerung ihrer Freiheit.

II. Die Beweise, welche der heil. Thomas aus der Natur des Willens und seiner Thätigkeit für die Freiheit führt, sprechen ebenso für Freiheit unter dem Einflusse der Gnade, wie in der natürlichen Bethätigung unter der allgemeinen Mitwirkung Gottes.

1. Daß das Object, welches Gegenstand der Wahl ist, den menschlichen Willen nicht determiniren könne, haben wir oben den heiligen Lehrer ausführen hören. Aber auch das im Lichte der Gnade erkannte Object kann den auf das Gute im allgemeinen gerichteten und nur von diesem bestimmten geistigen Willen nicht ad unum determiniren. Damit wäre freilich die Freiheit noch nicht vollständig dargethan. Darum beweist der heilige Lehrer noch eigens, daß auch die göttliche Bewegung dem Willen nicht die Indifferenz für Verschiedenes nimmt.

Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem. . . Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa: sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat[1]).

---

1) 1. 2. q. 10. a. 4. Ausführlicher in der oben citirten Qu. disp. de malo: Primo considerandum est, quod sicut in aliis rebus est aliquod principium propriorum actuum ita etiam in hominibus . . . Secundo considerandum est, quod aliqua potentia dupliciter movetur uno modo: ex parte *subjecti* alio modo ex parte *objecti*. Ex parte subjecti quidem sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum; ex parte vero objecti, sicut visus nunc videt album nunc nigrum. Et prima quidem immutatio pertinet ad exercitium actus, ut

Was aber von der natürlichen allgemeinen Bewegung der Geschöpfe durch den Schöpfer gilt, muß auch von der übernatürlichen Bewegung durch die Gnade gelten. Wenn von der Bewegung der Geschöpfe durch die erste und höchste Ursache gilt: Quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum, und wenn speciell von der Bewegung des natürlichen freien Willens wahr ist: Quaedam sic moventur ab ipso quod etiam ipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium [1]), so muß offenbar aus ganz gleichen Gründen dies auch von der Einwirkung der Gnade gelten. Auch

---

scl. agatur vel non agatur, aut melius aut debilius agatur; secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus; nam actus specificatur per objectum. Sic ergo ad ostendendum, quod voluntas non ex necessitate movetur, oportet considerare motum voluntatis et quantum ad exercitium actus et quantum ad determinationem, quae est ex objecto. Quantum ergo ad exercitium actus primo quidem manifestum est, quod voluntas movetur a seipsa: sicut enim movet alias potentias, ita et seipsum movet. Nec propter hoc sequitur, quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet seipsum ad scientiam, in quantum ex uno noto in actu venit in aliquod ignotum, quod erat solum in potentia notum: ita per hoc quod homo vult aliquid in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu, sicut per hoc, quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem; ex hoc enim quod vult sanitatem, incipit consiliari de his, quae conferunt sanitatem, et tandem determinato consilio vult accipere potionem. Sic ergo voluntatem sumendi potionem praecedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari. Cum ergo voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quaedam non demonstrativa sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas se ipsam movet. Sed cum voluntas non voluerit semper consiliari, necesse est quod aliquo moveatur ad hoc, quod velit consiliari; et quidem si a seipsa, necesse est iterum, quod motum voluntatis praecedat consilium et consilium praecedat actus voluntatis. Et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere, quod quantum ad primum voluntatis moveatur voluntas cujuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cujus instinctu voluntas velle incipiat . . . Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in cap. de bona fortuna, quod id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum scl. Deus: qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum, gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum ejus conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa. Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate. De malo q. 6. a. 1.

1) De malo q. 3. a. 2.

die Gnade, die übernatürliche Vorsehung, welche ebenso und noch mehr als die natürliche, alles fortiter, aber auch suaviter anordnet und leitet, hebt die Natur nicht auf, zerstört, verdirbt sie nicht. Den freien Willen bewegt sie also zu freier Thätigkeit.

2. Einen besonders schlagenden, so zu sagen experimentellen Beweis für die Freiheit führt die Philosophie aus dem Freiheitsbewußtsein[1]). Derselbe gilt aber ganz gleich für die rein natürliche Ausübung der Freiheit, wie für die Willensentscheidungen unter dem Einflusse der Gnade. Ebenso wie der natürliche, nicht gerechtfertigte, sündhafte Mensch sich frei fühlt, d. h. sich bewußt ist, daß er nicht für eine Handlung determinirt ist, sondern zwischen mehreren Handlungen oder zwischen Handeln und Nichthandeln wählen, daß er die getroffene Wahl nach Belieben wieder zurücknehmen kann u. s. w., so hat auch der Gerechtfertigte bei seinen guten Entschlüssen dasselbe Freiheitsgefühl. Die Gnade selbst können wir nicht fühlen, aber doch ihrer Wirkungen uns bewußt werden, da wir durch den Glauben wissen, daß keinem guten Willensentschlusse des Gerechtfertigten die Mitwirkung der Gnade fehlt. Wir müssen trotz des Einflusses der Gnade nicht selten große Selbstthätigkeit entfalten, um uns frei für das Gute zu entscheiden; wenn uns aber auch die Gnade das gute Werk erleichtert, so fühlen wir, daß die Wahl durch Beseitigung von entgegenstehenden Hindernissen weniger erschwert ist. Also in beiden Fällen ein besonders starkes Freiheits- und Selbstentscheidungs-Bewußtsein. Handelt es sich aber um gewöhnliche leichtere gute Werke, so sagt uns das Bewußtsein, daß wir in Bezug auf dieselben uns meist genau in derselben Weise, nämlich frei, bethätigen, wie in den Handlungen des täglichen Lebens.

Ist also das Freiheitsbewußtsein ein untrüglicher Beweis für die Willensfreiheit überhaupt, dann auch für die freien Entscheidungen unter der Einwirkung der Gnade; ja in mancher Beziehung äußert sich jenes Bewußtsein viel stärker bei den Gerechtfertigten. Außer dem vorhin Gesagten ersieht man dies noch deutlicher aus Folgendem.

3. Den größten Nachdruck legt man bei der Geltendmachung des Freiheitsbewußtseins auf das Reue- und Schuldgefühl. Dasselbe ist aber viel heftiger bei den Guten als bei den Sündern oder bei dem natürlichen Menschen. Diejenigen, welche sich der reichlichsten und kräftigsten Gnaden erfreuen, können denselben doch

1) Vgl. Gutberlet, Die Willensfreiheit, S. 30—37.

entgegenhandeln; darum ist aber ihre Schuld auch viel strafbarer und demgemäß ihr Reueschmerz ein weit heftigerer. Wenn nun Reue über eine That, die man nicht vermeiden konnte, eine Absurdität ist, wenn bei Mangel der Freiheit von einer sträflichen Schuld keine Rede sein kann, so würden der Gram über die That, der Druck der Schuld, kurz die Gewissensbisse eine Thorheit sein. Umgekehrt ist aber die Heftigkeit der Gewissensbisse nach den Forderungen der Vernunft und dem gesunden Antrieb der Natur proportional der Schuld, und diese neben ihrer Abhängigkeit von der objectiven Schlechtigkeit der Handlung proportional der Freiheit. Da nun die Gewissensbisse, der Reueschmerz bei den Gerechten heftiger sind, als bei den Sündern, so haben sie mit der größten Freiheit gehandelt, sie haben der Gnade mit vollerer Freiheit Widerstand geleistet als die Sünder ihrem natürlichen Gewissen; sie hätten mit der Gnade das gute Werk leichter verrichten, die Versuchung leichter überwinden können. Wenn so die Gnade die Schuld vermehrt, so steigert sie auch die Freiheit: — weit entfernt, daß sie dieselbe beeinträchtigte oder gar aufhöbe.

4. Ein anderer, einigermaßen auch empirischer Beweis für die Freiheit des natürlichen Menschen wird aus der allgemeinen Anschauung und Handlungsweise des Menschen entnommen. Alle Menschen, selbst die Leugner der Freiheit, *bitten*, *ermahnen*, *ermuntern* ihre Mitmenschen, etwas Bestimmtes zu thun, suchen sie von anderem abzuschrecken, *befehlen* ihnen, *verbieten* ihnen, *loben* sie wegen ihrer guten Thaten, *tadeln*, *bestrafen* sie für ihre schlechten Thaten. Ermahnungen, Befehle, Verbote, Lob und Tadel, Belohnung und Strafe setzen aber freies Wollen voraus.

Dies alles gilt nun auch in Betreff der Menschen, von welchen man annehmen kann, daß sie unter dem Einflusse der Gnade stehen: auch sie ermahnt, bittet, überredet, belohnt, lobt man für ihre guten Thaten, auch sie tadelt und bestraft man wegen ihrer schlechten, ja beides in noch intensiverer Weise, als bei den Unfrommen. Allgemeiner gesprochen: Man behandelt alle Menschen in dieser Beziehung gleich: man setzt sowohl bei den Sündern wie bei den Gerechtfertigten Freiheit voraus, indem man in gleicher Weise, auf ihre freien Entscheidungen Einfluß zu üben sucht.

III. 1. Dieser Beweis bekommt aber noch weit mehr Gewicht, er wird zum förmlichen *Schriftbeweis*, wenn man sieht, daß auch die Offenbarung auf die Gerechtfertigten und Sünder in gleicher Weise moralisch einzuwirken sucht, ihren freien Willen zu bewegen

sucht. Denn auch die Gerechtfertigten werden von Gott ermahnt, mit Strafen bedroht, gelobt, getadelt; es wird ihnen geboten und verboten. Im Grunde ist ja jedes gute Werk, zu welchem Gott ermuntert, welches er befiehlt, ein Heilswerk, also nur mit der Gnade ausführbar. Mag also die Ermahnung, der Befehl dazu dem Sünder oder dem Gerechten gegeben werden, er setzt sowohl die Gnade wie die Freiheit voraus: beide sind also nach der Offenbarung mit einander vereinbar.

2. Die heilige Schrift enthält aber auch die ausdrücklichsten Zeugnisse für die Freiheit des Willens unter dem Einflusse der Gnade.

So heißt es im Buche Ekklesiasticus: Beatus dives, qui inventus est sine macula et qui post aurum non abiit nec speravit in pecunia et thesauris. Quis est hic et laudabimus eum? fecit enim mirabilia in vita sua. Qui probatus est in illo et perfectus est, erit illi gloria aeterna: qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit: ideo stabilita sunt bona illius in Domino et eleemosynas illius enarrabit omnis ecclesia sanctorum [1]).

Daß es sich bei dem glückseligen Manne um Werke handelt, zu welchen die Gnade mitgewirkt, ist selbstverständlich. Denn andere gute Werke kennt die heilige Schrift nicht, belobt sie jedenfalls nicht, sicher nicht mit so erhabenen Lobsprüchen, wie es hier geschieht. Er ist ja auch bewährt und vollkommen, also gewiß im Stande der Gnade, also selbstverständlich auch unter dem Einflusse der actualen Gnade bei jedem seiner guten Werke.

Nun wird er nicht blos selig gepriesen, was vielleicht geschehen könnte, wenn er ohne Freiheit so viel Gutes gethan hätte, sondern auch in hervorragender Weise gelobt. Lob kann aber nur freien Handlungen gespendet werden.

Ausdrücklich wird auch gesagt: daß er Böses thun konnte und es nicht that; also mit Freiheit sich zu den guten Werken, zum Almosengeben entschloß.

Man möchte vielleicht einwenden, jenes Können beziehe sich nicht auf die Wahlfreiheit, sondern auf die äußere Macht und die Mittel, welche ihm zu Gebote standen, um Böses zu thun: der Reiche ist in der Lage, viel Unheil anzurichten, aber der Gerechte thut es trotzdem nicht.

1) 31, 8 ff.

Dieser Gedanke ist allerdings in den Worten mitenthalten; aber nicht zum Ausschluß der Freiheit, sondern unter Voraussetzung derselben. Denn nur wer frei handelt, kann seine Macht zum Guten und Schlechten gebrauchen; und nur wenn er frei sich zum ersteren vielmehr als zum zweiten entschlossen hat, kann ihm so vorzügliches Lob gespendet werden.

Im Uebrigen lehrt der Siracide an einer früheren Stelle ganz ausdrücklich das Wahlvermögen des Menschen, die Fähigkeit, frei zwischen Gut und Bös, zwischen seinem Heil und seinem Verderben sich zu entscheiden: *Si volueris* mandata servare, conservabunt te. Apposuit tibi aquam et ignem, *ad quod volueris*, porrige manum tuam. *Ante hominem* vita et mors, bonum et malum, *quod placuerit* (ὃ ἐὰν εὐδοκήσῃ) ei, dabitur illi [1]). Vom Willen des Menschen hängt das Heil also ab, wenn er will, wird er gerettet. Gut und Bös, Tod und Leben ist vor ihm zur Auswahl hingelegt; sein Wille, sein Gutdünken entscheidet über sein Schicksal.

In der feierlichsten Weise mit einem Eidschwur hatte bereits Moses diese Herrschaft des Menschen über sein Schicksal, also seine Wahlfähigkeit, ausgesprochen und zu einer guten Wahl aufgefordert: Testes invoco hodie coelum et terram, quod proposuerim vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem. *Elige* ergo vitam, ut et tu vivas et semen tuum, et diligas Dominum Deum tuum [2]).

Daß diese Wahlfreiheit und Wahl, von welcher die heiligen Schriftsteller sprechen, unter dem Einflusse der Gnade steht, wissen wir nicht nur aus dem allgemeinen Satze, daß zu jedem guten Werke die Gnade gegeben wird und gegeben werden muß, sondern speciell aus den Folgen, welche der Wahl zugeschrieben werden: von der guten Wahl hängt das Heil, das Leben ab; solchen Werth haben aber nur mit der Gnade verrichtete Heilswerke.

3. Das Zusammenwirken von Gnade und freiem Willen spricht die heilige Schrift auch direct aus. Wenn der heil. Paulus die Korinther ermahnt, daß sie die Gnade nicht umsonst empfangen haben sollen [3]), so setzt er voraus, daß mit der Gnade nicht nothwendig das gute Werk, zu dem sie gegeben wird,

---

1) 15, 16 ff. — 2) Deuter. 30, 19.

3) Adjuvantes exhortamur, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis. 2 Kor. 6, 1.

verbunden sein muß; sonst könnte die Gnade nie umsonst gegeben sein. Es steht also in der Gewalt des Menschen, sie zu gebrauchen, ihrem Einflusse sich hinzugeben, oder sich ihm zu widersetzen. Es wäre auch höchst überflüssig, eine Ermahnung zum Gebrauche der Gnade zu geben, wenn derselbe von der Gnade mit Nothwendigkeit herbeigeführt würde.

4. Aber, sagt man, nach der Lehre des Apostels darf sich der Mensch auch in gar Nichts rühmen, weil er alles von Gott hat. Hinge es aber von ihm ab, der Gnade zuzustimmen oder nicht, so wäre sein Wille der Grund ihrer Wirksamkeit und Ursache des guten Werkes; eines solchen guten Gebrauches der Gnade und Freiheit könnte er mit Recht sich rühmen.

Noch mehr: der Mensch wäre es, welcher sich unterscheidet, welcher sich aus der Zahl der Sünder ausscheidet. Und doch sagt der Apostel: Quis est, qui te discernit?

Aller Ruhm und alles Lob ist dem Menschen wegen seiner guten Werke nicht versagt; loben und rühmen doch nicht nur die Menschen, sondern Gott selbst durch die heilige Schrift die Heiligen wegen ihrer herrlichen Thaten; was nur unter Voraussetzung freier Thätigkeit einen Sinn hat. Dem Menschen selbst aber, der die gute That vollbracht hat, steht das Selbstlob sehr schlecht an, und wird schon im gewöhnlichen Leben in Betreff rein natürlicher Vorzüge und Thaten verurtheilt. Hängt es ja doch von Gott ab, daß er die Fähigkeiten und Gelegenheiten zum Guten hatte; vielfach ist es ein rein günstiger Zufall, daß der Wille sich viel mehr für das Gute, als für das Böse entschied; die Wirkung des besseren Motivs hängt manchmal an einem ganz dünnen Faden. Aber auch die gesammte Willensthätigkeit, besonders aber die sittlich gute, noch mehr die heilsame, ist nur unter fortwährendem Einflusse der göttlichen Mitwirkung möglich. Bei solcher vollständigen Abhängigkeit unserer freien Entscheidung von Gottes Hilfe wäre das Selbstlob eine starke Anmaßung, noch mehr aber, wenn es sich um übernatürlich gute Werke handelt, zu welchen der Wille aus sich absolut unfähig ist.

Von einer Selbstunterscheidung, Selbsterwählung kann in der katholischen Gnadenlehre gar keine Rede sein; denn nach dem Concil von Trient ist es das liberum arbitrium motum et excitatum, welches sich für das Gute frei entscheidet. Zur Bekehrung ist nämlich vor allem die zuvorkommende Gnade absolut nothwendig; sie also, nicht unser freier Wille, welchem ja jene Gnade begrifflich vorausgeht, muß uns von der Masse der Sünder aussondern. An uns ist es

freilich, sodann der Gnade beizustimmen, sie anzunehmen. Aber in diesem Acte der Beistimmung dürfen wir nicht Gnade und nackten freien Willen nebeneinander stellen; sondern die freie Entscheidung zum Guten vollzieht der unter dem Einflusse der Gnade stehende, von ihr getragene Wille. Nur die entgegengesetzte Entscheidung zur Sünde, zum Widerstande gegen die Gnade, wirkt der nackte und natürliche Wille; dazu ist, weil es sich um eine Negation, einen Defect, um ein Nichts handelt, der geschaffene Wille aus sich fähig. Nach dieser Seite hin kann er sich auch selbst unterscheiden, er kann sich selbst in die Reihen der Sünder stellen. Zu jedem Guten aber, und besonders zum Anfang, der die Unterscheidung und Auserwählung einleitet, ist er bei aller Freiheit absolut unfähig.

5. Einen eigenen Traditionsbeweis zu führen ist überflüssig, da ja die ganze Theorie und Praxis der Kirche und der Väter sich auf die Voraussetzung stützt, daß der Wille unter dem Einflusse der Gnade frei bleibt. Die ganze Heilswirksamkeit der Kirche und ihrer Predigt sucht ja den Willen zum Guten zu bestimmen, vom Bösen abzuhalten. Das Gute kann aber nur unter dem Einfluß der Gnade geschehen: alle Ermahnungen, Drohungen, Verheißungen, Strafen setzen dagegen den freien Willen voraus; einem unfreien Wesen gegenüber ist die moralische Einwirkung auf seinen Willen umsonst. Jedenfalls sucht jeder vernünftige Mensch ganz anderes auf den Menschen, den er für frei hält, und auf Thiere, unmündige Kinder oder Geisteskranke einzuwirken. Bei jenen setzt er voraus, daß sie den Ermahnungen, Drohungen u. s. w. frei Folge leisten können, letztere sucht er blos durch Vorstellungen und Association von Vorstellungen zu beeinflussen.

Da nun auch der heil. Augustinus so gut wie alle anderen Väter und die gesammte Kirche einerseits den freien Willen der Gläubigen, insbesondere seiner Zuhörer, durch Predigten zu beeinflussen gesucht, andererseits aber mehr als alle anderen die Nothwendigkeit der Gnade zu jedem guten Werke betont hat, so kann er unmöglich der Gnade eine nöthigende Gewalt zugeschrieben haben, wie die Jansenisten behaupten. Doch ist davon noch specieller zu handeln.

§. 444.

Die Lehre des heil. Augustinus über die Wirksamkeit der Gnade.

1. Es sind hauptsächlich drei Gedanken des heil. Augustinus, welche zur Leugnung der Freiheit unter der Wirkung der Gnade mißbraucht werden.

Erstens die ihm geläufige Fassung der Gnade als delectatio. Die Gnade macht, daß uns das Gute besser gefällt, als die Sünde, zu welcher die Begierlichkeit zieht. Hat also die Freude am Guten die Oberhand (delectatio coelestis victrix), so erfolgt ebenso nothwendig die gute Entscheidung, wie die delectatio terrena als cupiditas victrix nothwendig zur Sünde führt. Denn quod amplius delectat muß der Wille wählen.

Zweitens lehrt der heil. Augustinus eine Allgewalt der göttlichen Gnade, welcher auch der widerspenstige Wille nicht Widerstand leisten könne. Eine gratia versatilis, pendula, welche durch den Willen vereitelt werden könne, scheint den Jansenisten damit unvereinbar.

Drittens bestimmt der heil. Augustinus den Unterschied zwischen der Gnade Adams und der unsrigen gerade so, daß erstere blos ein adjutorium, sine quo non war, letztere das adjutorium quo. Ersteres sollte zeigen, was der freie Wille vermochte, letzteres, was die Gnade; nämlich durch sie wollen nun die Heiligen indeclinabiliter, insuperabiliter, invictissime das Gute bis zu Ende.

2. Aber diese Sätze des heil. Augustinus lassen auch eine Deutung zu, welche die Freiheit nicht aufhebt; da nun aber der heil. Augustinus ganz unzweifelhaft die Freiheit des von der Gnade unterstützten Willens lehrt, so dürfen sie nicht im jansenistischen Sinne genommen werden.

Die von uns oben angeführten Stellen des heil. Augustinus für die Freiheit überhaupt und speciell für die Freiheit des Sünders beweisen, richtig verstanden, auch für die Freiheit unter der Gnade. Aber der heilige Lehrer betont letztere noch ausdrücklich und begründet sie, wenn er erklärt: Neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia juvatur, sed ideo juvatur, quia non tollitur[1]). Er will sagen: die Gnade wäre keine Unterstützung des freien Willens, wenn sie ihn beeinträchtigte oder gar aufhöbe: im Begriffe der Hilfe liegt es ja, daß sie nicht beeinträchtigt, sondern fördert.

3. Was nun die erste Schwierigkeit anlangt, so ist gewiß, daß wir immer wählen und wählen müssen, was uns besser gefällt; wenn wir mehr Wohlgefallen am Himmlischen haben, wählen wir im allgemeinen das Gute, wenn mehr am Irdischen, meistens das Böse; auch in jedem einzelnen Falle kann die Wahl des Guten als ein Sieg

1) Ep. 157 c. 2.

des von der Gnade bewirkten himmlischen Wohlgefallens, die Wahl des Bösen als ein Sieg der sinnlichen Begierde gedacht werden. Aber daraus folgt nicht, daß wir das Böse nothwendig begehren, also auch nicht, daß wir im Guten nicht frei sind. Ersteres ist ja einleuchtend; sonst wäre es keine Sünde. Daraus folgt aber consequent, daß die vorhergehende siegreiche Freude am Guten auch die Entscheidung nicht unfrei macht. Denn die Gewalt, welche die Lust am Guten auf den Willen ausübt, ist nicht stärker, ja meist schwächer als die Allgewalt der Sinnlichkeit. Durch die Gnade wird allerdings die delectatio coelestis verstärkt oder auch erst hergestellt; aber die Gnade wirkt, wie uns das Bewußtsein nur allzu klar sagt, meist nicht so stark, daß die himmlische Lust den Drang der Leidenschaft aufhöbe, oder ihm auch nur gleich käme: es bleibt auch unter dem Einflusse der feurigsten Liebe Gottes dem Willen noch volle Freiheit, ja vielfach sehr schwierige Arbeit, mühsamer Kampf, um den Sieg über die Leidenschaft davon zu tragen. Nicht also jenes unfreiwillige Wohlgefallen am Guten, welches zunächst von der Gnade kommt, sondern die frei gewollte Liebe zum Guten, bezw. zu den einzelnen guten Werken gibt den Ausschlag bei der Entscheidung.

Wenn man also sagt und mit Recht sagen kann, wir wählen immer das Bessere, was uns besser erscheint, was uns mehr gefällt, so ist das so zu verstehen, daß es endgültig in unserer Gewalt steht, etwas für das Bessere zu halten, es uns (mit vernünftiger Ueberlegung) als besser gefallen zu lassen. Behält man dies nicht vor Augen, so läßt sich überhaupt keine Freiheit aufrecht erhalten, auch die göttliche nicht, auch Adam und die Engel waren nicht frei. Denn entweder stellen sich dem Willen zwei Güter als gleich groß dar, sie gefallen ihm ganz gleich, oder das eine gefällt ihm besser als das andere. Im ersteren Falle kann er, wenn die Macht des Wohlgefallens nicht von seiner Freiheit abhängt, gar nichts wählen. Dann wirken ja beide Objecte ganz gleich auf ihn; es ist kein Grund, kein objectiver und kein subjectiver, vorhanden, daß das eine dem anderen vorgezogen werde. Gefällt ihm aber ohne sein freies Zuthun das eine besser, dann muß er dasselbe nothwendig wählen. Also wieder keine Freiheit[1]. Nun leugnen doch unsere theologischen Gegner die Freiheit nicht schlechthin, sondern nur beim gefallenen Menschen. Also widersprechen sie sich

1) Vgl. des Verfassers Lehrbuch der Psychologie (3. A.), S. 203 ff., wo gegen Leibniz nachgewiesen wird, daß der Wille nicht nothwendig das größere Gut wählt.

selbst, wenn sie diese Unfreiheit mit dem Satze beweisen wollen, der Wille müsse stets dem größeren Wohlgefallen folgen. Da nun aber auch der heil. Augustinus die Freiheit, zum mindesten der Engel und der ersten Menschen, anerkennt, und wir bei ihm jenen Selbstwiderspruch der Jansenisten nicht voraussetzen dürfen, so kann er unmöglich der delectatio coelestis einen nöthigenden Einfluß auf den Willen zugeschrieben haben[1]).

4. Was den zweiten Punkt anlangt, so ist der Wille Gottes allmächtig und seine Gnade ist allmächtig, aber doch nur dann, wenn Gott seine Allmacht wirklich erweisen will. Die Wirkungen seiner Macht sind meist endlich und fordern nicht die Bethätigung der Allmacht: es muß also der göttliche Rathschluß frei bestimmen, welcher Grad der Macht in jedem einzelnen Falle entfaltet werden soll. So kann auch bei der Wirksamkeit der Gnade eine stärkere und eine geringere Kraft auf den menschlichen Willen ausgeübt werden; jedenfalls braucht sie sich nicht immer allmächtig zu erweisen.

Die Gnade kann wohl in dem Sinne allmächtig genannt werden, als ihr kein geschaffener Wille Widerstand entgegensetzen kann: sie kann jeden, auch den hartnäckigsten Willen besiegen. Zwar nicht in dem Sinne, als wenn die Allmacht Gottes einen Act des Willens erzwingen könnte. Dies würde eine Absurdität einschließen, die auch die Allmacht nicht realisiren kann; denn daß ein Act spontan vom Willen als innerem Princip ausgehe und doch von einer äußeren Gewalt aufgenöthigt, ist ein innerer Widerspruch[2]). Aber die Allmacht der Gnade kann bewirken, daß der hartnäckigste Wille das, was er früher nicht wollte oder sogar verabscheute, nun mit der größten Bereitwilligkeit spontan will. Und gerade diese Allmacht der Gnade mußte der heil. Augustinus gegen die Semipelagianer betonen, weil dieselben die Gnade so sehr von der menschlichen Vorbereitung abhängig machten, daß sie eine Umstimmung des hartnäckigen Willens durch die Gnade für etwas Unmögliches erklärten.

Die Freiheit bleibt dieser allmächtigen Einwirkung der Gnade gegenüber ebenso gewahrt, wie die Spontaneität der Handlung: die Gnade verleiht ein so großes Wohlgefallen am Guten, daß es der Sünder mit der größten Bereitwilligkeit will. In einzelnen Fällen kann ja wohl die Gnade den Willen so energisch erfassen, daß für dessen freie Entscheidung kein Platz mehr ist. Schon die natürliche

1) Vgl. auch oben S. 192 ff. — 2) Vgl. des Verfassers Psychologie, S. 197 ff.

Leidenschaft, Lust und Schmerz können so stark auf den Willen wirken, daß der Wille seiner nicht mächtig bleibt; und so kann man zugeben, daß in Ausnahmefällen die Allgewalt der Gnade eine Bekehrung, wie etwa die des heil. Paulus, ohne dessen freies Zuthun, herbeiführe. Es fiele dann freilich auch das Verdienst in der Bekehrung weg; aber dasselbe wird durch das spätere heldenmüthige Opfer- und Tugendleben reichlich eingebracht.

Aber was möglicherweise für den einen und den anderen Fall, wo die Gnade ein wichtiges Ziel absolut erreichen will, zugegeben werden kann, gilt doch nicht für alle Fälle. Abgesehen davon, daß es der Weisheit Gottes nicht entspräche, den Menschen so mächtig zu ziehen, seine Gnade ohne Grund zu verschwenden, und andererseits den Menschen des Verdienstes zu berauben, fühlen wir es ja gar zu sehr, daß die Gnade meistens nur sehr schwach eingreift, daß wir unter ihrem Einflusse noch alle Kräfte anstrengen müssen, um nicht zu unterliegen.

Der heil. Augustinus erklärt auch selbst ganz deutlich, wie er die unfehlbare Wirksamkeit der Gnade versteht: er nennt sie die gratia *congrua* ein Ausdruck, der besonders von den Molinisten, die vielfach für übermäßige Vertheidiger der Freiheit gehalten werden, adoptirt wird. Um zu erklären, warum Viele berufen und nur Wenige erwählt, da Gott doch alle hätte wirksam rufen können, sagt er: Cujus autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei *congruere*, ut vocantem non respuat[1]).

Wenn die Machterweisung der Gnade keine absolut unendliche ist, sondern wir ihr widerstehen, sie unwirksam machen können, so muß dieselbe allerdings in gewissem Sinne versatilis, pendula genannt werden; d. h. aber nichts anderes, als daß wir sie, wie der Apostel sagt, umsonst empfangen. Das ist aber kein Defect der Gnade, sondern ein Zeichen großen Leichtsinnes und Erbärmlichkeit von unserer Seite, und ein Erweis großer Barmherzigkeit und Weisheit von Seite Gottes, der, um unsere Freiheit nicht aufzuheben, sich in seinen gnädigsten Liebeserweisen vielmals abweisen läßt. Dasselbe thut er ja auch bei der Verleihung seiner äußeren Gnaden, bei der Mittheilung seiner Offenbarung. Auch diese Gnade ist allmächtig; das Wort Gottes ist ja nach dem Apostel wie ein zweischneidiges Schwert, so mächtig, daß es das Innerste des Menschen durchdringt, Leib und Seele und die Theile des Körpers von einan-

1) Ad Simplic. l. 1. q. 2. n. 13.

der reißt: aber trotzdem läßt sich dieses allmächtige Wort abweisen, selbst das „Ewige Wort" in seiner menschlichen Erscheinung wollte nur mit Freiheit „in dem Seinigen" aufgenommen werden, und nur Wenige nahmen ihn auf. Diese unschätzbare, unendliche Gnade wäre also nach den Jansenisten auch eine gratia versatilis und pendula.

Aber auch die inneren Gnaden sind thatsächlich von Engeln und Menschen zurückgewiesen worden. Von der Einwilligung Adams und der Engel hing die Wirksamkeit der reichlichen, ihm verliehenen Gnade ab; die gefallenen Engel und Adam haben die Gnade umsonst erhalten. Wenn aber die Allmacht der Gnade bei jenen nicht die Freiheit benahm, sondern die Gnade versatilis und pendula ließ, dann können diese Ausdrücke noch weit weniger bei uns einen Defect der Gnade bezeichnen. Damit kommen wir zum dritten Punkt.

5. Der heil. Augustinus bezeichnet die Gnade Adams, wenn er sie ein adjutorium sine quo non, die unsrige ein adjutorium quo nennt, durchaus nicht als schwächere Einwirkung Gottes, welcher der Wille Widerstand leisten könne, dagegen unsere als eine so starke, daß sie unwiderstehlich wirke. Die unfehlbare Wirksamkeit kommt nur der Beharrlichkeitsgnade zu, welche Adam fehlte. Denjenigen, welche die Gnade der Beharrlichkeit erlangen, ist durch die Gnade das Heil unfehlbar gesichert. Dieser Sachverhalt kommt aber nicht, wenigstens nicht nothwendig, von stärkeren Gnaden, sondern von der ununterbrochenen Fortsetzung des Gnadenbeistandes bis zum Ende des Lebens. Auch ein Christ, der weit kräftigere Gnaden erhält, als ein anderer, kann, wie Adam, verloren gehen, während der andere mit schwächeren Gnaden, die ihm bis zu Ende zu Theil werden, ausharrt [1]).

§. 445.

Die unfehlbare Wirksamkeit der Gnade und die Freiheit des Willens.

1. Die größte Schwierigkeit in der Gnadenlehre bietet nicht die Vereinbarkeit der Freiheit mit der allseitigen und absoluten Abhängigkeit des Willens von dem Einflusse der Gnade, sondern der eigentliche Kernpunkt der Schwierigkeit und der hauptsächlichste Controverspunkt ist die Vereinbarkeit der Freiheit mit einer unfehlbaren Wirksamkeit der Gnade. Denn wenn unfehlbar mit einer bestimmten Einwirkung Gottes eine bestimmte Entscheidung

1) Vgl. oben S. 113 ff.

des Willens verbunden ist, kann man nicht einsehen, wie die Indifferenz des Willens für verschiedene Entscheidungen, welche das Wesen der Freiheit ausmacht, bestehen bleiben soll.

2. Man könnte nun zunächst die einfachste Lösung dieser Schwierigkeit darin finden, daß man der Gnade eine solche unfehlbare Wirksamkeit abspricht. Sie wirkt ja so milde und sanft auf den Willen, derselbe widersteht ihr so oft, daß von einer unfehlbaren Wirksamkeit der Gnade gar nicht die Rede sein kann. Auch scheint es der Allmacht der Gnade keinen Eintrag zu thun, wenn man ihr selbst die Möglichkeit einer unwiderstehlichen Bestimmung des Willens abspricht. Denn es ist ein allgemein anerkannter Grundsatz, daß auch die Allmacht das Unmögliche nicht machen kann; der Mangel liegt dann nicht in Gott, sondern in der Sache; daß das Unmögliche, das Nichts nicht gemacht werden kann, ist auch für die Allmacht Gottes keine Unvollkommenheit.

Man könnte also sagen: Wie Gottes Allmacht den Willen nicht zwingen kann, so kann er auch durch die stärkste Gnade ihn nicht zu einer freien Entscheidung bestimmen: wie das eine in sich unmöglich ist, so auch das andere.

Diese Beweisführung müssen wir aus mehrfachen Gründen zurückweisen. Erstens ist es allerdings ein Widerspruch, daß Gott den Willen zu einer Entscheidung zwinge. Das würde nämlich heißen: die Entscheidung geht vom Willen, von seiner Tendenz und Neigung aus, und zugleich ist dieselbe gegen seine Tendenz von außen ihm aufgedrängt. Etwas ganz anderes ist es, wenn die Gnade so mächtig auf den Willen wirkt, daß er nun selbst aus innerem Antriebe und mit Neigung der Gnade folgt und sich ihrem Zuge gemäß entscheidet.

Zweitens kann es nämlich kaum zweifelhaft sein, daß die Gnade absolut unfehlbar den Willen zu einer Thätigkeit bestimmen kann. Wenn es sich um einen unfreien Willensact handelt, kann dies gar keinem Zweifel unterliegen. Der Schöpfer hat sein Geschöpf, dessen Sein, seine Kräfte, sein Thun so in seiner starken Hand, daß ihm dieses, wenn er durchaus eine Thätigkeit erzielen will, folgen muß. Und um eine besondere Möglichkeit aufzuweisen: er könnte den Geist des vernünftigen Geschöpfes für einen Augenblick in die selige Anschauung versetzen und das betreffende Object, die beabsichtigte Handlung mit seinem unendlich liebenswürdigen Wesen in nothwendige Verbindung setzen: dann muß sie der Gott schauende Geist ebenso nothwendig wollen, wie er Gott liebt.

Aber auch zu jeder freien Thätigkeit kann die Gnade jeden geschaffenen Willen unfehlbar bestimmen. Zwar liegt es im Wesen der Freiheit, daß der Wille unter allen möglichen inneren und äußeren Bedingungen, also auch unter allen möglichen Gnadeneinflüssen, wählen kann, was er will: aber das gilt nur in abstracto. Der concrete menschliche Wille wählt immer das Begehrenswerthere, er widersteht nur schwer den Reizen eines sehr annehmbaren Gutes. Diese Reize können, zumal unter dem Einflusse der Gnade, der suavitas, delectatio, so stark werden, daß ganz sicher der Wille nicht widerstehen wird, obgleich er, absolut gesprochen, könnte. Es mag wohl zugegeben werden, daß diese Unfehlbarkeit keine absolute, sondern nur eine moralische wäre: wir müssen aber ferner der Gnade eine durchaus unfehlbare Wirksamkeit zuschreiben.

3. Dies verlangt zunächst die unfehlbare Sicherheit der göttlichen Weltregierung. Soll die göttliche Vorsehung in ihren Anordnungen nicht irre gehen, sollen ihre Absichten nicht vereitelt werden, so kann es absolut keinem Geschöpfe möglich sein, eine Entscheidung zu treffen, welche Gott nicht gewollt, welche den Neigungen, die er dem freien Geschöpfe gegeben, der äußeren und inneren Hilfe, die er ihm angedeihen läßt, um im Weltganzen eine bestimmte Stellung einzunehmen, einen bestimmten Zweck zu erfüllen, — also den Absichten, Einwirkungen und Gnaden Gottes zuwider wäre. Kann aber der geschaffene Wille in keiner Weise sich anders entscheiden, als es die Anordnung Gottes und die Einwirkung der Gnade verlangt, so hat eben die Einwirkung Gottes, speciell die Gnade, eine absolut unfehlbare Wirksamkeit.

4. Ein besonders triftiger Grund für die unfehlbare Wirksamkeit speciell der übernatürlichen Gnade liegt aber in der starken und steten Betonung derselben durch den heil. Augustinus gegen die Semipelagianer. Die Jansenisten haben diese unfehlbare, unbesiegbare, allgewaltige Macht der Gnade dahin mißdeutet, daß sie den heil. Augustinus zu einem Leugner der Freiheit in ihrem Sinne stempelten. Das ist nach früher Gesagtem unzulässig; wir werden auch nicht mit der Erklärung auskommen, daß der heilige Lehrer nur für einzelne Fälle der Gnade eine solche unfehlbare Gewalt zuschreibt, bei welcher die Freiheit nicht bestehen bliebe; er schreibt der Gnade diese Gewalt so allgemein zu, daß wir ihr in seinem Sinne auch bei gewöhnlichen guten Entscheidungen des freien Willens unfehlbare Wirksamkeit zuerkennen müssen.

5. Es ist also die schwierige Frage nicht zu umgehen: Wie

kann eine unfehlbare Wirksamkeit der Gnade auf den Willen mit dessen freier Entscheidung vereinigt werden?

Zur Lösung dieser großen Schwierigkeit sind im Laufe der Zeit verschiedene theologische Systeme aufgestellt worden, welche mit mehr oder weniger Glück Licht in das Dunkel zu bringen suchten.

§. 446.

Das Thomistische System.

Das erste System ist das Thomistische, so genannt, weil es von der Schule des heil. Thomas aufgestellt worden ist. Der eigentliche Begründer desselben ist der Dominikaner D. Banncz, weshalb die Anhänger desselben wohl auch Banneziauer oder Neu-Thomisten genannt werden.

I. Die Grundgedanken desselben sind folgende:

1. Gott ist die allgemeinste Ursache von Allem; darum kann keine geschaffene Ursache wirken, wenn sie nicht wirksam bestimmt ist von der ersten. Diese Bestimmung muß speciell als *praemotio physica* und *praedeterminatio* gefaßt werden. Die in der Creatur aufgenommene Bewegung wird von den Thomisten physisch genannt, quia ex propria essentia et ab intrinseco est efficax, independenter a quocumque creato consensu[1]). Die physische Prämotion heißt praedeterminatio, quia determinat voluntatem ad unum, non tantum quoad specificationem sed etiam quod exercitium licet non ad modum naturae[2]). Dabei bleibt aber die Freiheit bestehen; denn Deus causas liberas sic determinat, ut eas faciat infallibiliter operari non quidem naturaliter sive ex necessitate absoluta, sed libere et contingenter juxta propriam naturam[3]).

2. Was nun von der natürlichen Mitwirkung zu der natürlichen Thätigkeit der Geschöpfe gilt, muß mit noch dringenderen Gründen von der Wirkung der Gnade gesagt werden. Nach Gravesou ist ersteres nur eine philosophische Meinung, daß aber die Gnade aus sich wirksam sei, unabhängig von der Einwilligung des Geschöpfes, ist Offenbarungslehre, eine conclusio theologica ab Augustino et Aquinate certissime tradita et post articulos

1) Gonet, Clyp. Thom. d. 11. a. 5.
2) Nazarius in 1. p. q. 22. a. 4.
3) Alvar. de aux. d. 23. n. 13.

fidei omni exceptione major, in proxima et veluti ultima dispositione definibilis [1]).

3. Wie ist nun aber bei der unfehlbaren Prädetermination des Willens durch die Gnade noch ein dissentire möglich? Docent Thomistae hominem, dum gratia per se efficaci est instructus, retinere veram ei dissentiendi seu non agendi potentiam in *sensu diviso*, h. e. retinere potentiam gratiae per se efficaci dissentiendi, divisam tamen et sejunctam ab actuali dissensu, in qua potentia consistit genuina hominis libertatis ratio: hominem tamen praeditum gratia per se efficaci non retinere potentiam ei dissentiendi in *sensu composito*, h. e. non retinere potentiam ei dissentiendi conjunctam cum actuali dissensu [2]).

II. Dieses System hat seine großen Vorzüge, es fehlt ihm aber auch nicht an Schattenseiten; es erklärt mit großer Sicherheit und Leichtigkeit die eine Seite der Gnadenwirkung, in Bezug auf die andere verwickelt es sich aber in unlösbare Schwierigkeiten.

1. Sehr einfach erklärt es die unfehlbare Wirksamkeit der Gnade nicht etwa blos in einzelnen ausgezeichneten Fällen, sondern für jede auch die schwächste Gnadenwirkung. In jedem Falle kann nämlich der Wille nur sich zu dem entschließen, wozu ihn die aus sich wirksame Gnade treibt; eine Vereitlung der Gnadenwirkung ist unmöglich. Die absolute Herrschaft Gottes über den geschaffenen Willen kommt so zu ihrer vollen Geltung.

Damit hängt nun ein anderer wissenschaftlich höchst bedeutsamer Vortheil zusammen: Diese Auffassung erklärt auf das einfachste, wie Gott unfehlbar die zukünftigen freien Entschließungen des Willens von Ewigkeit her erkennen kann, und nicht blos die wirklichen, sondern auch die bedingt zukünftigen, d. h. diejenigen, welche niemals erfolgen, aber doch erfolgen würden, wenn dieses oder jenes freie Geschöpf in's Dasein und unter bestimmte Bedingungen gesetzt würde.

Gott weiß nämlich, welche Mitwirkung, speciell welche Gnaden er jedem freien Willen angedeihen lassen will, und wegen des unfehlbaren Zusammenhanges dieses Einflusses mit der Entscheidung kennt er unfehlbar alle Entscheidungen des Willens. Und nicht blos die Entschlüsse der wirklich existirenden oder der noch in Zukunft wirklichen

---

1) Theol. ment. et cord. l. VIII. d. 2. spec. 3.

2) Graveson, Epp. theol. polem. t. 1. ep. 2. Vgl. Zeitschrift für Philosophie und spec. Theologie von Commer, von 1894 an mehrere Jahrgänge hindurch, besonders XI. Bd., 2. H., S. 158 ff. Vgl. auch Innsbrucker theol. Zeitschrift 1877.

freien Geschöpfe, sondern aller möglichen. Alle die unendlich vielen möglichen Wesen könnten nur eine Entscheidung treffen, wenn sie eine bestimmte Mitwirkung Gottes erführen: diese Mitwirkung würde aber unfehlbar die Entscheidung herbeiführen. Also erkennt Gott mit unfehlbarer Sicherheit, was alle möglichen Geschöpfe unter allen nur denkbaren Bedingungen thun würden, wenn sie geschaffen würden und in bestimmten Bedingungen sich befänden.

Bedenkt man nun noch, daß jeder andere Versuch, dieses Wissen Gottes von den bedingt zukünftigen Handlungen zu erklären, bis jetzt noch nicht zu einem befriedigenden Resultate geführt hat, so muß man, wie es scheint, die praemotio physica und die praedeterminatio bereitwillig acceptiren. Dieses um so mehr, als diese Schule getreu den Fußspuren des heil. Thomas und weiter zurück des heil. Augustinus zu folgen pflegt, und die Dominikaner gerade die Traditionen des Ordens mit besonderer Sorgfalt hüten.

Es liegt auch in der ganzen Richtung dieser Schule ein tief mystischer Zug, verbunden mit hoher Speculation; ein Sichversenken in die Geheimnisse der Gottheit, eine starke Betonung der Macht und Größe Gottes: Vorzüge, welche gerade in unserer Frage besonders hervortreten. In vielen theologischen Fragen gibt sie eine erhabenere, tiefere, wenn auch meist schwieriger zu verstehende Erklärung der Geheimnisse, und gerne schließe ich mich diesen Erklärungen, wenn sie nicht geradezu auf Widerspruch hinauslaufen, an.

2. Aber freilich mit der Pflege der Mystik und abstracten Speculation, mit der Betonung des theocentrischen Standpunktes, geht vielfach bei der menschlichen Beschränktheit eine Mißachtung des Natürlichen, des thatsächlich Gegebenen, eine Verkennung des wirklichen Lebens und der Geschichte Hand in Hand, historisch-kritischer Sinn fehlt mei der mystischen Versenkung in das Unendliche. Gewiß kann die Macht und Größe Gottes, sein allgewaltiger und tiefinnerster Einfluß auf die Geschöpfe nie zu stark hervorgehoben werden; auch wir haben uns in obigem bemüht, das Göttliche der Gnadenwirkung so stark als möglich hervortreten zu lassen; aber man darf es niemals auf Kosten der Wahrheit und Wirklichkeit des Endlichen. Die rechte Wissenschaft muß bei der Erklärung der Glaubenswahrheiten beiden Momenten ihr Recht wahren, beide zu voller Geltung kommen lassen.

3. Gerade an dieser Klippe scheint nun die Thomistische Erklärung von der Unfehlbarkeit der Gnade zu scheitern: Die menschliche Freiheit wird nicht befriedigend gewahrt, sie kommt jedenfalls nicht zu ihrer

vollen Geltung. Denn es erscheint durchaus unbegreiflich, wie ein Act, zu welchem der Wille determinirt oder prädeterminirt ist, noch frei, indifferent sein soll. Die Freiheit besteht ja nicht in einer abstracten Indifferenz der Potenz, sondern in einer Indifferenz für verschiedene Acte; wenn der Act nothwendig erfolgt, dann mag die Potenz noch so frei und indifferent genannt werden: ein freier Act ist nicht vorhanden. Ich muß gestehen: bei dem besten Willen kann ich mir nichts bei den Worten denken, womit die Thomisten so die indifferentia ad utrumlibet bei der determinatio ad unum zu erklären versuchen.

4. Darum ist es auch eiteles Bemühen, ihre Erklärung mit der Definition des Concils von Trient in Einklang zu bringen, nach welcher der Wille, auch von der Gnade bewegt und angeregt, die Einwilligung versagen kann; ist die Gnade ex se efficax, dann ist dies unmöglich. Jedenfalls muß man dem Ausdruck des Concils: si velit, einen Sinn unterlegen, welcher von der Auffassungsweise und der Redeweise aller Menschen sehr stark abweicht. Es empört jeden gesunden Sinn, wie die Jansenisten jenen Ausdruck zu verdrehen wissen; sie sagen: Er kann freilich auch nicht beistimmen, wenn er will; er will aber eben nicht. (Denn er kann nicht.) Aber in concreto kann er auch nach thomistischer Lehre nicht; jedenfalls heißt nach menschlicher Redeweise: „wenn er will", er kann den Act der Einwilligung setzen und ihn nicht setzen. Es scheint ein Spiel mit Worten, oder ein sehr mißglückter Versuch, die Sünde von Gott weg und dem Menschen zuzuschreiben, wenn man die Freiheit für den Act selbst leugnet und ihn nur in der Potenz bestehen läßt.

5. Was mir darum diese Theorie besonders hart und unerträglich erscheinen läßt, ist folgender Umstand. Wenn das gute Werk nicht von der Einwilligung des Willens, sondern von der Beschaffenheit der Gnade, die aus sich efficax ist, abhängen soll, dann hängt ganz consequent die Sünde von der Beschaffenheit der Gnade ab: die dem Sünder gegebene Gnade ist aus sich inefficax, d. h. mit solcher Gnade ist es absolut unmöglich, ein gutes Werk zu verrichten, die Sünde erfolgt mit unfehlbarer Sicherheit. So ist Gott der eigentliche und alleinige Urheber der Sünde; er begeht sie nicht; er setzt den Menschen aber in solche Verhältnisse, daß er absolut sündigen muß. Man hat auch nicht die Ausflucht, daß man sagen könnte: Es ist Schuld des Menschen, daß er so unwirksame Gnaden erhält; hätte er sich Mühe gegeben, hätte er gebetet, so hätte er wirksame Gnaden erhalten. Diese Ausflucht ist dem Thomismus

abgeschnitten; denn der Mensch kann nicht beten ohne gratia ex se efficax, und die hat er nicht bekommen.

6. Man kann auch mit Fug fragen: Warum gibt dann Gott überhaupt eine solche gratia ex se inefficax? Offenbar nur, um dem Scheine nach die Schuld von sich abzuwälzen und auf das arme Geschöpf zu schieben, das sündigen muß, um es so verwerfen zu können. Nimmt man nun noch dazu, daß nach den meisten Thomisten Gott eine bestimmte Zahl von Menschen gar nicht zur Seligkeit bestimmt hat, so ergibt sich, daß er thatsächlich die Verwerfung einer großen Menge seiner Geschöpfe will und bewirkt, ihnen nur solche Gnade gibt, mit denen sie nicht mitwirken können. Jedenfalls ist es Gott und Gott ganz allein, der Ursache ihres Verderbens ist; sie können absolut nicht dagegen aufkommen.

7. Es liegt ein Vorzug der Thomistischen Theorie in der Leichtigkeit, mit der sie das unfehlbare Wissen Gottes von den freien Handlungen erklärt; darin steckt aber auch eine große Schwierigkeit. Wenn Gott aus der Beschaffenheit der Gnade unfehlbar die gute Willensentscheidung erkennt, dann erkennt er auch aus der Beschaffenheit seiner Mitwirkung die Sünde. Diese Erkenntniß ist eine absolut unfehlbare; also muß die Sünde mit absoluter Unfehlbarkeit mit Gottes Einfluß zusammenhängen: Gott ist in Wahrheit die Ursache der Sünde.

Man kann dagegen nicht einwenden, daß die Sünde nichts Positives sei, sondern eine reine Negation, welche Gott blos zuzulassen brauche und doch unfehlbar eben durch den Gegensatz zu dem Acte, den die Gnade herbeiführen sollte, von Gott erkannt werden könne. Denn erstens steht nicht blos ein sündhafter Act dem positiven guten Willensentschlusse entgegen, sondern mehrere, manchmal eine große Anzahl: Der sündhafte Wille kann gegen die Gnade auch zwischen vielen Sünden wählen. Also kann ein bestimmter sündhafter Act durch bloße Negation und Gegensatz von Gott nicht erkannt werden.

Zweitens, wenn dem Willen unter bestimmten Verhältnissen nur eine sündhafte Entscheidung gegen die Gnade möglich ist, dann kann allerdings aus der unwirksamen Gnade die Sünde unfehlbar erkannt werden, aber nur so, daß Gott selbst zur Ursache der Sünde wird. Denn auch zu dem sündhaften Entschlusse, insofern er etwas Physisches ist, muß Gott mitwirken; die Mitwirkung Gottes verursacht aber nach Thomistischen Principien mit absoluter Sicherheit die Entscheidung. Also ist es Gott, welcher den sündhaften Act be-

wirkt. Da derselbe aber nach Voraussetzung schlecht ist, und ein anderer nicht möglich ist, so erfolgt die Sünde kraft der Einwirkung Gottes mit Nothwendigkeit.

8. Doch ihre Hauptstütze finden die Thomisten in der Lehre des heil. Thomas und des heil. Augustinus. Diese Stütze halten sie für so fest, daß sie die unmittelbare Grundlage für eine dogmatische Definition ihrer Lehre bieten soll. Eine solche Zuversicht auf eine dogmatische Entscheidung muß aber jedenfalls schon darum als verfrüht angesehen werden, als die Gegner des Thomismus alle sich gleichfalls auf dieselben heiligen Lehrer mit derselben Zuversicht berufen.

Ohne darum in die Frage, welches die wahre Ansicht des heil. Thomas gewesen, selbst einzugehen, können wir aus dem Widerstreit der Meinungen selbst ein Resultat gewinnen. Denn es stehen sich, wie jetzt P. Dummermuth O. P.[1]) und P. Frins S. J.[2]), so schon seit Jahrhunderten auf beiden Seiten fromme, für den heil. Thomas begeisterte, mit seinen Schriften innigst vertraute, wahrheitsliebende und scharfsinnige Männer gegenüber; wenn nun doch gerade Entgegengesetztes aus dem heil. Thomas herausgelesen wird, dann kann der Stand der Controverse nicht so sein, daß die Lehre des heil. Thomas die nächste baldige Grundlage zu einer kirchlichen Definition bieten könnte. Jos. Pecci, wieder ein begeisterter Anhänger und Kenner des heil. Thomas, scheint viel mehr Recht zu haben, wenn er meint, der heil. Thomas habe die Frage über die Wirksamkeit der Gnade in dieser zugespitzten Form, wie sie seit Ausbruch der Controverse vorgelegt und behandelt wird, gar nicht in Erörterung gezogen; jedenfalls hat der heilige Lehrer sie nicht in einer systematisch vollständigen Form behandelt, darum seine verschiedenen, die Frage berührenden Sätze nicht data opera mit einander in Einklang zu setzen unternommen. Es gibt Stellen, an welchen der Heilige ganz ausdrücklich die gratia ex se efficax verwirft, und die Wirksamkeit der Gnade von der Einwilligung des Willens abhängig macht[3]).

Solch unzweideutigen Sätzen gegenüber müßte man nun ganz unzweideutige Behauptungen von dem absolut bestimmenden Einflusse

1) S. Thomas et doctrina praemotionis physicae. 1886.

2) De cooperatione Dei . . . 1893.

3) Vocatio, qua trahitur praedestinatus, nihil aliud est, quam quidam mentis instinctus, et haec vocatio in praedestinatis est efficax, quia hujusmodi vocationi assentiunt. Lect. in ep. ad Rom. c. 8.

der Gnade entgegenstellen, um vielleicht sagen zu können, der heilige Lehrer hat kein abgerundetes widerspruchsfreies System, er hat keine abschließende Theorie gegeben; so erklärt man ja vielfach die wahren oder angeblichen Widersprüche bei Aristoteles, ohne dessen hoher wissenschaftlicher Auctorität zu nahe zu treten. Doch steht beim heil. Thomas die Sache anders: es läßt sich kein einziges unzweideutiges entscheidendes Zeugniß für die gratia ex se efficax, für die praedeterminatio anführen[1]). Manche Stellen könnten wohl in diesem Sinne verstanden werden; da aber der heilige Lehrer diesen Sinn an anderen Stellen ganz ausdrücklich ausschließt, so müssen sie im Sinne der letzteren verstanden werden.

Soviel ergibt sich jedenfalls aus dem Gesagten, daß die Zuversicht, mit welcher sich viele Thomisten auf den heil. Thomas berufen, nicht so begründet ist, daß sie bald eine Definition ihrer Theorie auf Grund des heil. Thomas (und des heil. Augustinus) erwarten können, oder bereits Glauben daran, als ein Geheimniß der Offenbarung verlangen könnten, wie dies Bannez thut, welcher die Theologen, welche an seine Lehre nicht glauben wollen, weil sie dieselbe nicht begreifen zu können erklären, der Unwissenheit oder gar der Verwegenheit zeiht[2]).

9. Mit noch weit geringerem Rechte berufen sich die Thomisten auf den heil. Augustinus, da diesen heiligen Lehrer nicht nur die entgegenstehenden theologischen Richtungen, sondern auch die Häretiker: Reformatoren und Jansenisten für sich in Anspruch nehmen, und letztere, wenn man den heiligen Lehrer nach vereinzelten Aussprüchen und nicht nach seiner gesammten Lehre beurtheilt, mit besserem Rechte als die Thomisten. Denn wirklich kann aus der Betonung der Allmacht der Gnade die Unfreiheit des Willens ge-

1) Selbst ausgezeichnete Thomisten erklären die Bannezische Theorie für eine spätere Erfindung. So der Bischof von Segovia Fr. de Arauxo O. P.: Mirum plane est, quod quidam novitii theologi, quorum multi absque ullo examine suorum magistrorum sectantur placita, tantam sibi fidem velint habere, ut indubitanter posteri theologi credere teneantur hunc Dei physicum humanae voluntatis praedeterminativum concursum, cujus nec Concilia nec SS. Patres aliquando meminerunt, sed ab eis fuit quodam fallaci discursu confictus. In 1. 2. tom. II. n. 41.

2) Nequeo satis mirari hujusmodi theologorum ignorantiam ne dicam temeritatem. Nam primum omnium debuissent credere, quod ajunt non posse se intelligere; credimus enim catholici mysterium Trinitatis, etiamsi non intelligamus. In 2. 2. q. 10. a. 1. concl. 3. Allerdings, die Glaubenssätze glauben wir, wenn sie auch Geheimnisse sind, nicht aber theologisch unbegreifliche Erklärungen der Geheimnisse.

folgert werden, wenn man nicht andere, ganz klare Aussprüche des heiligen Lehrers zugleich mitberücksichtigt. Es sind ganz dieselben Sätze des heil. Augustinus, auf welche sich die Thomisten und die Jansenisten berufen; auch den Thomisten gegenüber müssen wir also auf andere Sätze des heil. Augustinus hinweisen, um eine einseitige Erklärung derselben abzuweisen.

Nun haben wir aber oben schon eine Stelle aus dem heil. Augustinus angeführt[1]), welche nicht blos die Unfreiheit des Willens, sondern auch die gratia ex se efficax und damit die Prädetermination ausschließt. Denn wenn der Grund, warum die einen wirklich Erbarmen finden und selig werden, darin liegt, weil Gott sie in solcher Weise mit seiner Gnade ruft, daß der Ruf ihrem Willen angemessen ist, weil er voraussieht, daß gerade dieser Ruf ihnen angemessen ist, dann hängt die Wirksamkeit der Gnade nicht lediglich von ihrer Beschaffenheit ab; nicht sie bestimmt den Willen, sondern Gott richtet sie nach den Neigungen des Willens ein; er erkennt also nicht erst, was der Wille thun wird, aus dem Beschlusse, diese bestimmte Gnade zu geben, sondern weil er den Willen kennt, richtet er seine Gnade nach ihm ein. Damit haben wir den Congruismus des Molinistischen Gnadensystems, welches den directen Gegensatz zum Bannezianismus bildet.

§. 447.

Das Molinistische System.

I. Molina sucht die unfehlbare Wirksamkeit der Gnade nicht lediglich aus ihrer inneren Beschaffenheit, sondern aus dem Vorauswissen Gottes zu erklären. Die Gnade kann den menschlichen Willen zu jedem von Gott gewünschten Acte unfehlbar dadurch bestimmen, daß er gerade diejenige Gnade verleiht, von der Gottes Allwissenheit voraussieht, daß er ihr beistimmen wird. Dies der einfache Grundgedanke dieses Systems. Folgendes mag zu dessen näherem Verständniß bemerkt werden.

1. Zwar ist der Wille in abstracto unter allen möglichen Verhältnissen und Einflüssen noch indifferent, so lange ihm nicht das unendliche Gut intuitiv sich darstellt; so lange es sich also um ein endliches Gut handelt, kann er es trotz der heftigsten Reize und stärksten Impulse selbst von Seiten Gottes wollen oder nicht wollen. Indeß wird in concreto jeder geschaffene Wille durch Neigungen

1) Ep. ad Simpl. l. 1. q. 2. n. 13; s. oben S. 442.

und Anlagen so bestimmt, daß sein Wollen kein durchaus regelloses ist, wenigstens gibt es keinen geschaffenen Willen, für welchen Gottes Allwissenheit nicht gerade dasjenige Gut, dasjenige Motiv, dasjenige Licht ausfindig machen könnte, bei welchem er thatsächlich ein gutes Werk will. Ein Wille, der durch kein einziges Motiv, durch keine einzige Gnade bewegt wird, ist zwar abstract denkbar, aber einen solchen wird Gott eben nicht ins Dasein setzen; er würde sich ja der göttlichen Vorsehung nicht fügen, selbst die Allmacht könnte ihn nicht zu einem bestimmten Ziele führen.

Doch darin liegt der Schwerpunkt und die Schwierigkeit des Molinismus nicht; sie liegt vielmehr darin, begreiflich zu machen, wie Gott *wissen* kann, was ein Wille, wenn er geschaffen würde und in bestimmte Verhältnisse gesetzt, speciell bestimmte Gnaden erhielte, thun *würde*. Mit andern Worten, die Schwierigkeit liegt in der scientia media[1]).

2. Der Thomismus kann sehr leicht erklären, wie Gott weiß, was der Mensch in diesen wirklichen Verhältnissen thun wird oder in anderen nicht wirklichen thun würde; das Geschöpf thut ja unfehlbar das, wozu ihn die praemotio physica prädeterminirt. Aber wie soll ein Object erkannt werden, was gar nicht ist, sondern nur sein würde? Wie soll eine Erkenntniß von einer bedingt zukünftigen Willensentscheidung gewonnen werden, wofür gar kein Anhaltspunkt gegeben ist? Nicht in Gott können die futura contingentia erkannt werden, da sie nicht in nothwendiger Beziehung zu ihm stehen; nicht im Willen: derselbe ist ja indifferent; nicht in sich selbst, denn in sich sind sie ja nicht. Die Schwierigkeit, das *Mittel* zu bezeichnen, *in dem* Gott die futura conditionata erkennt, ist in der That eine sehr ernste; sie ist für den Molinismus wohl nicht geringer als für den Thomismus die ist, die Freiheit mit der Prädetermination in Einklang zu bringen.

3. Freilich haben die Thomisten auch viele ungerechte Anklagen gegen die scientia media erhoben. Sie haben sie anfangs als eine neue Erfindung bezeichnet und behauptet, Molina habe sie selbst als solche angesehen (Gotti und noch neuerdings Feldner), während doch Molina sich ausdrücklich dafür auf den heil. Augustin beruft. Manche haben sogar erklärt, der Gegenstand dieser scientia sei ein Nichts, ein Unbestimmtes, wovon Gott höchstens ein conjecturales Wissen haben könne.

Um diese Einwürfe gründlich zu widerlegen, schalten wir hier einige Bemerkungen aus unserer Theodicee ein.

1) Vgl. oben 3. Bd. S. 583 ff.

a) Daraus, daß das Sein, auf welches die sc. media sich bezieht, nicht eine wirkliche, sondern nur eine bedingte Willensentscheidung ist, würde mit Unrecht gefolgert werden, daß dasselbe gar kein bestimmtes und also kein erkennbares Sein sei; das bedingte Sein ist eben auch ein Sein. Wenn die Wahrheit und das Sein der bedingt zukünftigen Handlungen nichts Bestimmtes wäre, so hätten Sätze von der Form: Wenn Paulus keine Erscheinung gehabt hätte, würde er sich nicht bekehrt haben, keinen Sinn, oder man könnte sich doch nichts Bestimmtes darunter denken.

b) In der That spricht der Bedingungssatz eine bestimmte Wahrheit aus, wenn die Bedingung eine bestimmte ist, das Bedingte bestimmt ist, und der Zusammenhang zwischen beiden ein genau bestimmter ist; denn in diesen drei Elementen besteht das Wesen, in den beiden ersten die Materie, im letzteren die wesentlich constituirende Form des Bedingungssatzes.

Daß die Bedingung bestimmt ist, liegt offen zu Tage, und ist es ja unserer Willkür anheimgegeben, sie so bestimmt zu denken, als wir immer wollen oder verlangt wird. Wir denken uns ja den Willen in individuell ganz bestimmten Verhältnissen, um seine Entscheidungen zu treffen.

Die Entscheidung selbst ist aber auch ganz bestimmt. Denn wenn wir sie oben eine bedingte nannten, so soll und kann das nicht heißen, daß sie nicht wirklich gesetzt würde und also wie jedes Einzelwesen ganz genau bestimmt wäre, sondern eben nur, daß das Eintreten von Umständen abhängig ist. Das Eintreten der Entscheidung muß sogar ein ganz bestimmtes sein. Denn unter den gegebenen Verhältnissen muß mit absoluter Nothwendigkeit eine Wahl getroffen werden zwischen dem Setzen oder Unterlassen eines Actes und im Falle des Setzens zwischen conträr entgegengesetzten oder blos specifisch verschiedenen Acten; in jedem Falle muß eine Entscheidung erfolgen und zwar ist jede in sich ebenso genau bestimmt, wie die wirklich zukünftigen Acte des freien Willens.

Aber auch die Abhängigkeit des Consequenz vom Antecedens ist in den fraglichen Bedingungssätzen eine sehr bestimmte. Dieselbe kann im Allgemeinen auf zweifache Weise bestimmt werden, nämlich durch die Bedingung, welche das Bedingte ursächlich bedingt (mit vorausgehender innerer Nothwendigkeit), oder durch das Bedingte, welches durch sein Eintreten unter gegebenen Umständen einen historisch nothwendigen Zusammenhang zwischen Bedingung und Bedingtem schafft. Nicht auf erstere, wohl aber auf letztere Weise wird das

Abhängigkeitsverhältniß bestimmt nicht blos in den s. g. unmöglichen Bedingungssätzen, von denen hier die Rede ist, sondern auch in allen, welche ein absolutes wirkliches Eintreten einer freien Handlung unter gewissen Bedingungen aussprechen. Durch die im zweiten Gliede bereits nachgewiesene Bestimmtheit der (hypothetischen) Entscheidung wird ebenso entschieden ein bestimmtes Abhängigkeitsverhältniß gesetzt wie durch die absolute Entscheidung, z. B. in dem Satze: Wenn Adam in diese Verhältnisse kommen *wird*, wird er sündigen.

Also Bedingung, Bedingtes und Abhängigkeit beider von einander sind in den Sätzen, welche Gegenstand der scientia media bilden, hinlänglich bestimmt, die Sätze sprechen eine genau *bestimmte Wahrheit* aus, welche der unendlichen Einsicht Gottes nicht unbekannt sein kann[1]).

c) Wie aus der unveränderlichen Ewigkeit Gottes folgt, daß er die zukünftigen freien Handlungen ganz genau so gegenwärtig hat, wie die gegenwärtigen und vergangenen Handlungen und sich also die scientia visionis auch auf jene beziehen muß, so verlangt dieselbe

1) Dieselben Gedanken lassen sich auch auf *logische* Principien zurückführen. Ein jeder Satz ist entweder ganz bestimmt wahr oder ganz bestimmt falsch, vorausgesetzt, daß er nicht *sinnlos* ist oder in *mehrfachem Sinne* genommen werden kann. Ist er mehrfacher Auslegung fähig, dann muß er distinguirt, d. h. in seine verschiedenen Bedeutungen zerlegt werden, welche dann wieder ganz bestimmt wahr oder ganz bestimmt falsch sind oder wieder zerlegt werden müssen, bis man einmal auf bestimmt wahre und bestimmt falsche Sätze kommt.

In der That, jeder Satz behauptet entweder Etwas oder er behauptet Nichts. Behauptet er Nichts, dann fehlt ihm das Wesen des Satzes, er hat keinen Sinn und gehört nicht hierher. Behauptet er aber Etwas, so verhält es sich entweder objectiv so, oder es verhält sich nicht so, wie behauptet wird. Verhält es sich so, dann ist er bestimmt *wahr*, verhält es sich nicht so, so ist er falsch. Höchstens kann man sagen, daß es sich nicht *ganz* so verhalte, wie behauptet wird, dann enthält das der Behauptung zu Grunde liegende Object *Bestandtheile*, von denen die einen sich so verhalten, wie behauptet wird, also *wahr* sind, die andern aber nicht, also *falsch* sind. Und so bleibt zwischen Wahrheit und Falschheit eines Satzes kein Mittelglied, vorausgesetzt, daß er *Sinn* und nur *einen* Sinn hat. Wenden wir dies auf den Satz an: Wenn Adam in diese Verhältnisse gesetzt würde, würde er sündigen, so hat derselbe einen sehr klaren und nach den vorausgegangenen Erklärungen über die Art des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Vorder- und Nachsatz, nur *einen* scharf bestimmten Sinn. Er ist also entweder wahr oder falsch. Ist er wahr, so erkennt ihn die Vernunft, die alle Wahrheit erkennt. Ist er *falsch*, so ist sein contradictorischer Gegensatz *wahr*, nämlich der Satz: Obgleich Adam in diesen Verhältnissen sich befände, würde er nicht sündigen, und ist dann also dieser Satz Gegenstand des unendlichen Wissens und zwar der scientia media. So weiß Gott von jeder bedingten freien Handlung, ob sie eintreten würde, oder nicht, d. h. ihm kommt die scientia media zu.

absolute Unveränderlichkeit Gottes, daß er sich thatsächlich so zu den bedingt zukünftigen Entscheidungen des geschaffenen Willens verhält, ihnen gerade so gegenwärtig ist, bzw. sie ihm, wie den wirklich geschehenen oder noch zu geschehenden.

Es ist, wie Suarez bemerkt, ein Streit um Worte, wenn man die Gegenwart Gottes in den *idealen* Räumen und die Coexistenz der Ewigkeit mit den idealen Zeiträumen nicht allgemein zugibt. Offenbar verhält sich die lauterste Wirklichkeit in sich ganz genau so, wie sie sich verhalten würde, wenn die idealen Räume und Zeiten realisirt würden. Dem heil. Augustin war die Gegenwart der Ewigkeit in den vorweltlichen idealen Zeiten so ausgemacht, daß er sie als Beweis für die Gegenwart Gottes in den idealen Räumen gebraucht.

Wenn aber alle möglichen Zeiten realisirt würden und alle möglichen Combinationen der Verhältnisse einträten, und ebenso, wenn in der existirenden Zeit alle nur denkbaren Umstände, in denen sich die freien Wesen befinden können, wirklich würden, und wenn außer den existirenden noch unendlich viele andere freie Wesen geschaffen würden, so änderte sich die Vollkommenheit des göttlichen Wissens ebenso wenig, als die des göttlichen Wesens. Alsdann wären ihm aber die bedingt zukünftigen freien Handlungen so gegenwärtig, wie es jetzt die wirklich zukünftigen, vergangenen und gegenwärtigen sind. Wenn man ihm also die scientia visionis nicht absprechen will, muß man ihm auch die **scientia media** beilegen.

d) Es widerstreitet der Idee einer unendlichen Weisheit, einen Beschluß auf's Geradewohl zu fassen und seinen Ausgang dem blinden Ungefähr anheimzustellen, es verlangt die Idee einer göttlichen Vorsehung, daß alle Anordnungen Gottes mit unfehlbarer Sicherheit das von ihr gesteckte Ziel erreichen. Dazu ist aber absolut nothwendig, daß Gott unfehlbar weiß, was jedes freie Wesen unter jeden beliebigen Verhältnissen thun würde. Also kommt Gott die **scientia media** zu.

Zum Verständnisse und Beweise des Untersatzes ist zu bemerken, daß, *bevor* Gott die Erschaffung freier Wesen und die Realisirung bestimmter Verhältnisse für das Wirken derselben beschließt, nicht scientia visionis, sondern nur **scientia media** weiß, wozu dieselben sich frei entschließen würden. Erst nach dem Beschlusse sind ihre freien Handlungen wirklich (absolut) zukünftig; hat er aber diesen Beschluß noch nicht gefaßt, so stellt sich die Frage an seine Weisheit: Was würde dieses Geschöpf thun, wenn es in dieser Zeit, an diesem

Orte, mit diesen Hilfsmitteln ausgerüstet gegenüber diesen Hindernissen zu wählen hätte? Würde es sich für oder gegen die Erreichung des Weltzieles entscheiden? Kennt Gott also nicht die bedingt zukünftigen Handlungen, so kann er höchstens probiren, ob es gut thut, wenn er die Realisirung beschließt; sein Beschluß selbst aber ist blindes Hazardspiel, er muß es dem günstigen Zufalle überlassen, ob die Entscheidung des Geschöpfes in seinem Sinne oder gegen seine Intentionen ausfällt. Bei der wesentlichen Beschaffenheit der Freiheit kann ein Wesen alle Pläne Gottes vereiteln, eine unfehlbare Vorsehung Gottes ist unmöglich.

Auch kann man nicht sagen, daß er, wenn er den Beschluß der Realisirung gefaßt und durch die scientia visionis die Entscheidung des Geschöpfes erkannt hat, seinen Beschluß ändern oder doch darnach seine weiteren Pläne modificiren könne. Ersteres ist absolut unmöglich; denn das Voraussehen einer Handlung setzt ihr Geschehen voraus; geschieht sie aber, so kann sie nicht ungeschehen gemacht werden. Letzteres macht erst recht die Vorsehung Gottes zu einem probirenden Umhertappen im Ungewissen. Was das Buch der Weisheit von der Unsicherheit menschlicher Vorsicht sagt, das gälte mehr oder weniger auch von der göttlichen[1]).

Gegen diese Beweisführung erhebt sich der naheliegende Einwand, daß sie ein Vor und Nach in der einfachen unveränderlichen Ewigkeit Gottes annehme, und damit hinfällig werde. Gott weiß ja von Ewigkeit her die freien Handlungen der Geschöpfe und kann sie also unfehlbar auf seine Ziele richten.

Ein zeitliches Vor und Nach nimmt unsere Beweisführung nicht an, sondern faßt die Beschlüsse Gottes ebenso ewig, wie sein Wissen. Aber die Beschlüsse sind doch nicht nothwendig in Gott; er hätte ebenso gut gar Nichts und gar kein freies Wesen zu schaffen beschließen können. Wir können Gott also denken ohne Beschluß der Weltschöpfung und nun die Frage stellen: Wußte Gott unabhängig von einem Beschlusse, was freie Geschöpfe, wenn sie geschaffen und in gewisse Verhältnisse gesetzt, thun würden, oder wußte er es nicht? Wußte er es nicht, nun so war sein Beschluß blind und Gottes unwürdig, wie gezeigt. Wußte er die Entscheidung, so konnte er es nur durch die scientia media wissen[2]).

---

1) Weish. 9, 14.

2) Es gibt eine mehrfache Priorität, außer der zeitlichen noch die des bloßen Ursprunges, wie sie nur in den göttlichen Personen sich findet, und

4. Man hat ſelbſt verſucht, die scientia media als ſemipelagianiſche Häreſie hinzuſtellen, welche der heil. Auguſtinus bekämpft. Die Semipelagianer behaupteten nämlich, auch den unmündigen verſtorbenen Kindern werde das Heil wegen ihrer Verdienſte zu Theil; Gott ſehe nämlich voraus, was ſie Gutes gethan haben würden, wenn ſie länger gelebt hätten. — Dieſe gegen die scientia media erhobene Anklage tadelt indeß ſelbſt ein ſtrenger Thomiſt, Natalis Alexander[1]). Aber trotzdem hat der Cardinal Gotti nach dieſer Warnung Alex. Nat. dieſe Anklage gegen die Jeſuiten wiederholt.

Der heil. Auguſtinus tadelt mit Recht, daß die Semipelagianer vermeintlichen bedingten Verdienſten der Kinder das Heil zuſchrieben, die Vorausſicht dagegen deſſen, was die Menſchen bei längerem Leben gethan haben würden, behauptet er auf das entſchiedenſte. Auf die Frage, warum Gott die Menſchen, welche bei frühzeitigem Tode nicht in Sünden gefallen wären, nicht vor der Zeit hinweggenommen, ob er entweder dazu nicht die Macht gehabt, oder ihre zukünftigen Sünden nicht vorausgeſehen, antwortet er: Nihil horum nisi perversissime et insanissime dicitur[2]).

5. Ueberhaupt iſt die Lehre, daß Gott auch die bedingt zu-

---

die der Natur, wie ſie zwiſchen der Urſache und Wirkung beſteht, inſofern die Exiſtenz der einen die Exiſtenz der andern vorausſetzt, obgleich ſie zeitlich zuſammen ſind. Wir können freilich auch keine Priorität der Natur in Gott denken, da ein urſächliches Verhältniß zwiſchen verſchiedenen göttlichen Vollkommenheiten oder Thätigkeiten ſchon wegen ſeiner metaphyſiſchen Einfachheit nicht möglich iſt. Und doch liegt es im Begriffe mancher Vollkommenheiten, welche wir im eigentlichen Sinne von den Geſchöpfen auf Gott übertragen müſſen, daß ſie im Verhältniſſe der Priorität und Poſteriorität der Natur zu einander ſtehen, wie z. B. Erkennen und Wollen. Wenn man den Begriff des Wollens, Beſchließens nicht aufheben will, muß man auch in Gott Erkenntniß des Gewollten vorausgehend denken. Da aber dieſe Priorität nicht in der Sache, ſondern nur in der Art unſerer Gotteserkenntniß ſeinen Grund hat, ſo pflegt man zu ſagen, die eine Realität ſei im Bezug auf die andere nicht in signo *naturae* priori, ſondern nur in signo *rationis* priori. In dieſem Verhältniſſe ſtehen die scientia media und visionis, beziehungsweiſe die scientia media und der Schöpfungsbeſchluß zu einander.

1) Cavendum, ne recentioribus quibusdam theologis ... qui scientiam quamdam mediam propugnant, Semipelagiani erroris nota inuratur, quod imprudenter et temere novi quidam auctores fecerunt, vel Semipelagiani dogmatis ignari vel studio partium in transversum acti. Ad saec. V. c. 3. a. 8.

2) De corr. et grat. c. 8. n. 19.

künftigen freien Handlungen erkenne, eine so klare und bestimmte Lehre der heiligen Schrift und der Väter, eine so allgemeine theoretische und praktische Ueberzeugung aller Menschen und Christen, daß der Widerspruch gegen die scientia media später sich blos gegen ihre Anwendung auf die Gnadenlehre richtete, bezw. auf ihre Unterscheidung von der scientia simplicis intelligentiae und scientia visionis und gegen die selbständige Stellung, welche ihr die Molinisten neben diesen beiden Acten des göttlichen Wissens anweisen.

Gegenwärtig leugnen die Thomisten durchaus nicht, daß Gott die bedingt zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe mit unfehlbarer Sicherheit erkennt; sie behaupten nur: wenn sie nicht in der Prädetermination erkannt, also wenn sie nicht zum Objecte der scientia simplicis intelligentiae gezählt werden sollen, dann gibt es überhaupt kein Mittel sie zu erkennen: das Mittel, welches die Molinisten angeben, führt nicht zu ihrer Erkenntniß.

II. Die Molinisten geben nun drei Mittel an, in denen Gott die bedingt zukünftigen Dinge erkennen könne: erstens den freien Willen selbst, zweitens das Wesen Gottes als Musteridee aller Wahrheit, drittens die contingenten Dinge selbst bezw. die objective Wahrheit derselben. Alle drei haben aber allerdings ihre großen Schwierigkeiten.

1. Molina, Becanus, Bellarmin u. A. waren der Ansicht, Gott durchschaue, erfasse (supercomprehensio) so genau den Willen eines jeden wirklichen und möglichen Geschöpfes, er kenne so vollkommen seine innersten Neigungen und Anlagen, daß er mit aller Sicherheit vorher wisse, wozu dasselbe sich mit Freiheit in jeder Lage entscheiden werde.

Dagegen läßt sich aber doch wohl geltend machen, daß ein unfehlbares Wissen, wie wir es Gott zuerkennen müssen, nicht möglich ist, wenn der Wille frei sein soll; denn dann ist immer die Möglichkeit gegeben, daß der Wille sich anders entscheide, als es der bekannte Charakter, die Neigungen und Stimmungen verlangen; damit wäre aber die Möglichkeit eines Irrthums von Seite Gottes gegeben.

2. Diese Auffassung wird denn auch von den meisten Molinisten verworfen; sie vertreten die dritte der oben bezeichneten Meinungen in Verbindung mit der zweiten. So Franzelin: Objectum scientiae mediae est ipsa objectiva veritas actuum, qui libere elicerentur a voluntate creata, si in certis adjunctis constitu-

eretur[1]). Die bedingt zukünftigen Handlungen ſind eine Wahrheit, können in einem wahren Satze ihren Ausdruck finden, ſie müſſen alſo von Gott, der alles Wahre ſchaut, mit aller Klarheit erkannt werden, und zwar nicht blos in ſeiner Weſenheit, in ſeiner Macht, ſondern in ſich ſelbſt. Vorher hatte aber derſelbe Theologe erklärt: Divina essentia ut infinitum verum et primum intelligibile, a quo nullum verum independens esse potest, et tamquam idea exemplaris tum omnium possibilium tum realiter aliquando existentium, objective exhibet divino intellectui, quidquid habet rationem veri; insuperque intellectio ipsa formaliter spectata ex sua infinitate est repraesentatio omnis veri. Deus igitur per ipsam suam essentiam et ex infinitate suae intellectionis determinatus est ad comprehensionem omnis veritatis[2]).

Die Polemik der Thomiſten gegen die scientia media, inſofern dieſelbe die bedingt zukünftigen Dinge *in ſich ſelbſt* in ihrer objectiven Wahrheit zum Gegenſtande hat, iſt eine durchaus hinfällige. Die außergöttlichen Dinge erkennt Gott *in ihnen ſelbſt*, in ihrem objectiven Sein, in ihrer Wahrheit kann nämlich einen doppelten Sinn haben: Es kann heißen, die Dinge ſelbſt beſtimmen Gott zu ihrer Erkenntniß, er erkennt ſie in ihrem Sein, d. h. aus ihrem Sein: und ſo iſt es falſch, daß Gott die futuribilia in ihnen ſelbſt erkennt; denn kein außergöttliches Sein, ſondern Gottes Weſenheit allein kann den göttlichen Intellect beſtimmen, etwas zu erkennen. Es kann aber der Satz: Gott erkennt die futuribilia in ihrem eigenen Sein, auch den Sinn haben: Er erkennt ſie nicht blos eingeſchloſſen, virtuell, etwa in der Macht und Weſenheit Gottes, ſondern durch die göttliche Weſenheit in ihrem eigenen Sein, formaliter, *wie ſie in ſich ſind*. Und das iſt es, was die Moliniſten behaupten. Sie werden alſo nicht dadurch widerlegt, daß man aus dem heil. Thomas nachweiſt, Gott könne nur durch und in ſeiner Weſenheit jedes Wahre erkennen. Das betont ja, wie wir ſahen, Franzelin ſelbſt ſehr ſtark und beruft ſich ſpeciell auf den Satz des heil. Thomas: Scientia Dei universalissima est, quia una similitudine, quae est sua essentia, omnia cognoscit[3]). Wie er aber das „in ſich“ erkennen verſteht, erklärt er in einer beſonderen Theſe (39): Quamvis Deus objecta secundaria scientiae suae non cognoscat in ipsis tamquam in causa determinante et per-

1) De Deo uno, thes. 46. — 2) Ibid. thes. 37.
3) In 2. dist. 3. q. 3. a. 2.

ficiente scientiam, cognoscit tamen ea non solum ut sunt eminenter in divina essentia, sed etiam ut formaliter in se ipsis sunt vel esse possunt.

Denselben Standpunkt wie Franzelin nehmen, wie Kleutgen bemerkt, der doch der sc. media ziemlich skeptisch gegenübersteht, auch die meisten älteren Vertheidiger der sc. media, selbst Molina ein[1]).

3. Kleutgen macht nun aber selbst gegen diese Art der Erkenntniß Gottes, wie sie meist von den Molinisten vorgetragen wird, geltend: Die bedingt zukünftigen Dinge können in Gottes Wesenheit als dem Urbild aller Wahrheit nicht erkannt werden; denn die göttliche Wesenheit als causa exemplaris und die göttlichen Musterideen können dieselben nur in ihrer Möglichkeit, nicht in ihrer Wirklichkeit darstellen.

Diese Schwierigkeit scheint aber die obige These Franzelins von vorneherein abgeschnitten zu haben, indem er erklärt, Gottes Wesenheit stelle als erste Urwahrheit alles Wahre dar, mag es nun wirklich oder blos möglich sein.

4. Freilich liegt gerade darin die Schwierigkeit, wie das göttliche Sein Urbild auch des Wirklichen, insbesondere des bedingt Zukünftig-Wirklichen sein könne. Denn wirklich kann nichts werden ohne göttliche Wirksamkeit. Auch das bedingt Zukünftige, wie der Fall des Petrus, wenn er in die bestimmte Versuchung gesetzt würde, kann nur dadurch Wahrheit erhalten, daß Gott den Petrus schafft und ihn in bestimmte Verhältnisse setzt: Also erst wenn Gott schaffen würde und viele andere Verhältnisse herbeigeführt hätte, würde der Satz: Petrus würde in diesen Verhältnissen sündigen, Wahrheit bekommen können. Nun kann aber Gottes Weisheit nicht schaffen und etwas anordnen, ohne „schon" (in signo rationis priori) zu wissen, was aus seiner That folgen wird: Soll sein Entschluß und dessen Ausführung nicht blind sein, soll seine Vorsehung nicht dem Zufall anheimgegeben sein, so muß Gott wissen, was das Geschöpf thun würde, wenn es geschaffen und in bestimmte Verhältnisse gesetzt würde, bestimmte Gnaden erhielte. So muß also die Erkenntniß von dem bedingt Zukünftigen vor der Bethätigung der

1) Recentiores Thomistae, cum hanc thesim (Deus creata non cognoscit nisi in se ipso) pertractant, eam dicere solent praecipuum fundamentum ad evertendam doctrinam de scientia media (Gonet, Gotti). Quid hoc sibi velit, mox videbimus: nunc adnotasse sufficiat, plerosque veteres theologos, qui scientiam mediam defendebant, hac in re a doctrina S. Thomae ejusque scholae minime recessisse, et ipsum Molinam thesim nostram late defendere. Instit. theol. vol. I. pag. 308.

göttlichen Macht schon vorausgesetzt werden, und doch kann die Wahrheit desselben erst nach der Bethätigung der Macht (insigno rationis posteriori) als gegeben gedacht werden.

Wie man aus diesem Zirkel auf Molinistischem Standpunkt herauskommen will, ist mir nicht ersichtlich.

Eine Möglichkeit zeigt sich nur, wenn man die Thomistischen Grundsätze von der Universalität der göttlichen Ursächlichkeit noch über die Intention der Thomisten hinaus zur Anwendung bringt: Damit würde man jenes „höhere Dritte" gefunden haben, welches beide Systeme in sich vereinigt, freilich nur so, daß der Molinismus gerade das, was ihm den Thomismus unannehmbar macht, in sein System aufnehmen, und die Hauptschwierigkeit, wie mit unfehlbarer Determination Freiheit bestehen könne, noch verstärken müßte.

5. Man könnte nämlich sagen: Es unterliegt keinem Zweifel, daß Gottes Wesenheit die endgültige, allgemeine, bestimmende Ursache alles Seins, Werdens und Geschehens in der Welt angesehen werden muß. In Gott liegt doch schließlich der letzte und entscheidende Grund von allem was ist und sein kann, vom Nothwendigen und Contingenten und Freien, vom wirklich Existirenden und vom bedingt Seienden. Und zwar hängt diese Universalität der göttlichen Causalität nicht erst von seinem Willen oder seiner Macht, seiner Erkenntniß ab, sondern das göttliche Sein ist in sich der absolute, allgemeine Urgrund von allem was ist oder sein kann oder sein würde. Aber es ist Grund eines jeden, nicht blos in allgemeiner, sondern auch in seiner besonderen Beschaffenheit; des Nothwendigen ist es nothwendiger, des Freien contingenter, des Bedingten bedingter Grund.

Faßt man so das göttliche Wesen als den letzten, tiefsten Grund alles Seins und aller Wahrheit, dann hat der göttliche Intellect in demselben das adäquate Mittel, Alles zu erkennen, und der Wille Gottes kann mit unfehlbarer Sicherheit alles erreichen, was er nur immer will.

Man wird dagegen einwenden: Wenn eine freie Entscheidung des Geschöpfes, sei es eine wirkliche, sei es eine bedingte, unfehlbar mit dem Wesen Gottes gegeben ist, dann kann sie unmöglich frei sein: sie ist ebenso nothwendig wie das Wesen Gottes selbst. Wenn wir also mit der Freiheit schon eine allmächtige Prädetermination unvereinbar erachtet haben, dann kann dieselbe noch weit weniger mit der absolut unveränderlichen Determination bestehen, welche mit dem Wesen Gottes selbst gegeben ist.

Wir verhehlen uns nicht das Gewicht dieser Schwierigkeit; wir können aber umgekehrt den Thomisten erwidern: Wenn die unfehlbare praemotio physica die Freiheit nicht aufhebt, dann gewiß auch nicht jene Bestimmtheit, welche alles Sein, Geschehen und jede Möglichkeit und jede Wahrheit durch Gottes Wesenheit als dem absoluten Urgrund von allem erhält. Wenn sie behaupten, Gott bewege alle Wesen ihrer Natur entsprechend, also die freien frei, so können wir auch dies von der göttlichen Wesenheit als dem Urgrunde aller Wesen und Thätigkeiten sagen: er bestimmt die freien zu freien, die nothwendigen aber zu nothwendigen.

Den Molinisten gegenüber aber müssen wir bemerken, daß ohne unsere Annahme die scientia media unmöglich ist, d. h. das bedingt Zukünftige in Gottes Wesenheit nicht erkannt werden kann. Denn nur unter der Voraussetzung, daß Gottes Wesenheit der Urgrund alles Seins ist, daß durch sie alles bestimmt und objectiv wahr ist, kann der göttliche Intellect in ihr die bedingt zukünftigen freien Handlungen erkennen.

6. Freilich bietet diese Auffassung von der allgemeinen und absoluten Bestimmtheit alles Seins, alles Möglichen und Bedingten wie Wirklichen der Vernunft große Schwierigkeiten: Deshalb müssen wir gestehen, eine endgültige Lösung der Frage nicht geben zu können; insbesondere muß dieser Schwierigkeit gegenüber auch der Molinismus zugeben, daß seine Lösung, insofern sie auf die scientia media sich stützt, nicht befriedigen kann, weil er kein einwurffreies Mittel anzugeben vermag, in dem Gott die bedingt zukünftigen Dinge erkennt.

§. 448.

Vermittlungsversuche.

Da die beiden großen weltgeschichtlich berühmten Systeme eine endgültige Lösung der Frage, wie die unfehlbare Wirksamkeit der Gnade mit der Freiheit vereinbar ist, nicht zu geben vermögen, so sind verschiedene andere Versuche, das schwere Problem zu lösen, bis in die neueste Zeit herein gemacht worden. Dieselben schließen sich entweder mehr dem Thomismus oder mehr dem Molinismus an, oder suchen einen über beiden Systemen erhabenen Standpunkt zu gewinnen. Wir wollen sie unter dem Begriffe „Vermittlungsversuche" zusammenfassen.

Dem Thomismus nähert sich der Augustinianismus; der Congruismus ist nur eine Modification des Molinismus.

Mehrere neuere Theologen kritisiren z. Th. sehr eingehend beide Systeme, zeigen scharfsinnig ihre Mängel auf, und enthalten sich entweder eines definitiven Urtheils oder suchen einen höheren Standpunkt zu gewinnen. Dahin gehören z. B. Scheeben, Simar, Schell, Bautz, Regnon S. J., der Cardinal J. Pecci, Satolli u. A.

I. Die Augustinianer stimmen darin den Thomisten bei, daß sie eine gratia ex se efficax annehmen. Dieselbe besteht nach ihnen in der delectatio victrix. Sie unterscheiden sich aber wesentlich dadurch von ihnen, daß sie Grade in der Wirksamkeit der Gnade annehmen[1]). Nicht jede einzelne Gnade wirkt unfehlbar die freie Willensentscheidung, wohl aber die fortgesetzte Einwirkung derselben; die Menge derselben überwältigt schließlich die irdische Begierlichkeit[2]). Insbesondere geben Noris und Thomassin zu, daß die Gnade zum Gebet blos gratia sufficiens sein könne, welche recht benutzt, dann weitere wirksame (ex se efficaces) Gnaden erwirke.

Auch andere Theologen außerhalb des Augustinerordens nehmen eine doppelte Gnade an: eine ex se efficax und eine blos sufficiens; letztere werde zu leichteren Werken, insbesondere zum Gebete gegeben, und so stehe es in der Macht des Willens, sich durch gratiae sufficientes die aus sich wirksamen Gnaden zu erwerben. So Ysambert, Tournely, der heil. Alphons von Liguori.

Darüber folgende kurze Bemerkungen:

1. Was die Fassung der Gnade als delectatio victrix anlangt, so haben wir darüber oben ausführlicher gehandelt: Dieselbe ist zum mindesten etwas einseitig, wir haben aber auch keinen Grund, sie ganz und gar zu verwerfen.

2. Ebenso wenig brauchen wir die doppelte Gnade: eine im Sinne der Thomisten, eine andere im Sinne der Molinisten zurückzuweisen. Die Härten des Thomistischen Systems sind wesentlich gemildert oder sogar beseitigt, wenn man nur einige nicht aus sich wirksame,

1) Thomistis in confessione gratiae sufficientis et efficacis concordissime conjuncti sumus et consentimus, nihil boni liberum arbitrium perficere, nisi victrice gratia flectatur et determinetur ad actum. Dissentimus ab illis non solum in explicanda gratiae natura, verum etiam quod nolint in eadem gratia gradualitatem admittere. L. Berti, Theol. disc. l. 14. c. 8.

2) Singula quidem (adjutoria) seorsim frustrari possunt, at universa obstinatissimos quosque fatigant tandem et multitudine, conspiratione, indefessa oppugnatione sua ad assensum pertrahunt. Thomass. de cons. schol. de gr. c. 18.

von der Einwilligung des Willens abhängige Gnaden zugibt: dann ist doch Gott nicht lediglich Ursache der Sünde und der Verdammniß des Menschen. Der Mensch vermag mit Hilfe der Gnade durch leichtere Werke sich der Gnade zu schwierigeren zu versichern. Selbst wenn letztere wegen des bestimmenden Einflusses der Gnade nicht frei sein sollten, also des Verdienstes entbehrten: der Mensch könnte sich doch sein Heil verdienen durch getreue Mitwirkung im Kleinen. Auch die späteren schwierigeren Werke könnten als verdienstlich angesehen werden: sie sind voluntaria in causa.

3. Aber dennoch können wir vom Augustinianismus keine eigentliche Lösung der Frage erwarten: er verwickelt sich in die Schwierigkeiten des Thomismus in Bezug auf die gr. efficax, und des Molinismus zugleich. Denn wenn Gott auch nur im Anfange blos hinreichende Gnaden gibt, so muß doch auch die Wirksamkeit dieser Hilfsmittel als eine unfehlbare bezeichnet werden; denn die Vorsehung kann in der Austheilung ihrer Gaben in keiner Weise irre gehen, also am allerwenigsten in den ersten Gaben, welche für das ganze weitere Tugendleben des Menschen von entscheidendem Einflusse sind.

II. Der Congruismus nähert sich insofern dem Thomismus, als er die Wirksamkeit der Gnade nicht lediglich von der Einwilligung des Willens abhängig sein läßt, sondern auch von der Beschaffenheit der Gnade. Gott paßt nämlich seine Gnade dem Charakter, den Neigungen, der augenblicklichen Stimmung, den inneren und äußeren Lebensverhältnissen des Menschen an, so daß dieselbe mit einer gewissen inneren psychologischen Nothwendigkeit die beabsichtigte Wirkung erzielt: er gibt die gratia congrua.

1. Dieser Gedanke ist durchaus begründet in der allgemeinen Wirkungsweise Gottes, sowohl in der natürlichen wie in der übernatürlichen Ordnung. Sapientia disponit omnia suaviter. Speciell hörten wir gerade von der Wirksamkeit der Gnade den heil. Augustinus ihre Congruität für den Willen aussprechen.

2. Doch ist auch damit eine principielle Lösung der Schwierigkeit nicht geboten. Denn erstens werden auch die Thomisten diese Congruität der Gnade wohl nicht leugnen. Gott könnte zwar durch jede beliebige, hinreichend starke Einwirkung auf den Willen denselben unfehlbar bestimmen: er wird aber seiner weisen Vorsehung gemäß in jedem einzelnen Falle die Bewegung des Willens nach dessen bekannten Neigungen und Stimmungen entsprechend einrichten.

3. Im Grunde aber entfernt sich der Congruismus in keiner Weise vom principiellen Molinismus: unfehlbar wirkt die gr. con-

grua nur, weil Gott voraussieht, daß gerade sie vom Willen angenommen wird. Gegenwärtig nehmen wohl alle Congruisten den Suareziſchen Congruismus an.

III. Scheeben ist allerdings in seiner Dogmatik nicht bis zu dem eigentlichen Controverspunkt in der Gnadenlehre gekommen. Er hat aber in den vorliegenden Abhandlungen das Verhältniß von Gnade und Willensentscheidung so eingehend behandelt, daß sein Urtheil über Thomismus und Molinismus hinlänglich klar zu Tage tritt.

Man hat ihm den Vorwurf gemacht, daß er nach Art deutscher Philosophen (Hegel) die contradictoriſchen Gegensätze in einem höheren Dritten aufheben und einigen wolle. Er konnte diesen Tadel mit Recht zurückweisen, weil er zwar mit großer Sachkenntniß und kritiſcher Schärfe die Mängel der beiden Systeme zeichnet, aber durchaus nicht „contradictoriſche Sätze, die wirklich und zweifellos solche sind, durch verwegene und gewaltsame Operationen mit einander auszugleichen sucht“ (Vorrede zum 3. Bd.); noch entschiedener als er behaupte ja nun auch Kleutgen, daß zwiſchen den beiden Arten der Erkenntniß der futuribilia ein drittes möglich sein müsse, da die Thomiſtiſche und die Moliniſtiſche Erklärung beide unhaltbar seien.

Wir haben oben schon in einem längeren Citate die Anſchauung Scheebens mitgetheilt und werden auf seine Ansicht über die scientia media und die praedeterminatio physica nochmals zurückkommen.

H. Schell stimmt in mancher Beziehung, namentlich in der scharfen Kritik der beiden Systeme mit Scheeben überein; in andern Punkten nimmt er eine selbständige Stellung ein[1]). „Die genaue Ausscheidung der objectiven, directiven, moraliſchen Wirksamkeit der Gnade (insofern gr. excitans) von der subjectiven, dynamiſchen, phyſiſchen Einflußnahme auf das handelnde Subject (in gr. adjuvans) wird in Controverſen zwiſchen Thomiſten und Moliniſten versucht — wohl vergeblich, da die phyſiſch-objective Einwirkung nicht neben der phyſiſch-subjectiven einherläuft, sondern das innere Wesen und die inhaltliche Art desſelben offenbart; dieſelbe Einwirkung kann pſychologiſch und ontologiſch betrachtet werden; im ersteren Falle erscheint sie als moraliſche, in letzterem als phyſiſche Urſächlichkeit. Auch hier kommt der grundlegende Unterſchied von inhaltlichem und thatſächlichem bezw. thatkräftigem Sein, von Weſen und Daſein zur Geltung.

1) Kath. Dogmatik. 3. Bd. S. 371 ff.

Die Schule der Augustiner wie die der Molinisten fassen die Gnade mehr von ihrer inhaltlichen Seite auf — psychologisch; die Thomisten hingegen von ihrer existentialen Seite, als thatkräftigen Einfluß; erstere das Wie, letztere das Daß, nur daß die Thomisten in dem Daß das geheimnißvolle Wie treffender erfaßt zu haben glauben."

Card. J. Pecci hat unserer Frage eine eigene Schrift[1]) gewidmet, welche an der Thomistischen wie Molinistischen Gnadenlehre strenge Kritik übt. Folgendes ist das Ergebniß seiner Erörterungen.

A. Negatives: 1° Der Terminus concursus ist weder genau thomistisch, noch sachentsprechend, vielmehr irreführend, also aufzugeben und durch den thomistischen influxus, motio zu ersetzen.

2° Keiner der beiden concursus, weder der praevius noch der simultaneus oder concomitans, noch beide mit einander entsprechen den genauen thomistischen Begriffen influxus, motio; sie sind also aufzugeben.

3° Eine praemotio kommt weder dem Worte, noch der Sache nach beim heil. Thomas vor, sie widerspricht vielmehr seiner Lehre.

4° Auch die praedeterminatio ist unthomistisch und vernichtet zudem die Freiheit.

5° Die Lehre, daß der Willensact theilweise von Gott und theilweise vom Menschen gewirkt werde, ist nicht thomistisch.

6° Die Ansicht, daß, um einen besonderen Willensact des Menschen zu bewirken, zuvor noch eine besondere Wirkung Gottes erforderlich, und jedem particularen Willensact des Menschen eine particulare Einwirkung Gottes entspreche, ist nicht thomistisch.

B. Positive Resultate: 7° Der Influx Gottes auf den Willen ist ein einziger Act und besteht darin, daß Gott den Willen überhaupt, d. h. die Neigungen zum Guten im allgemeinen wirkt. Derselbe Influx Gottes, als causa prima applicirt, d. h. wirkt so auf die causa secunda, den Willen, daß derselbe unmittelbar zu den einzelnen Willensacten befähigt ist. Es bedarf daher keines besonderen Actes von Seite Gottes, um den Willen aus der Potenz in den Act des Particularwollens überzuführen. Durch die Neigung zum Guten im allgemeinen ist er hinlänglich in actu, um sich selbst zum Einzelwollen zu bestimmen.

---

1) Sentenza di S. Thomaso circa l'influsso di Dio sulle azioni delle creature ragionevoli e sulla scienza media Roma 1885.

8° Die causa secunda wirkt nur in Kraft der causa prima, und diese durchdringt und bewirkt somit die ganze Handlung in allen ihren Momenten und Theilen.

9° Demnach ist jede Willenshandlung ganz von Gott und ganz vom Menschen gewirkt. Der Willensact ist ein durchaus einheitlicher, zwar von zwei Ursachen gewirkt, aber nicht aus zwei Theilen zusammengesetzt.

10° Das Wirken der causa prima in und durch die causa secunda hebt die Freiheit nicht auf, denn dadurch wird die causa secunda aus ihrer Indifferenz ad utrumlibet nicht ad unum determinirt.

11° Gott als allermächtigste Ursache von höchster Wirkungskraft wirkt nicht blos das Sein der causa secunda, sondern auch den modus dieses Seins. Soll das Geschöpf ein freihandelndes sein, so bewirkt er die causa secunda als frei sich bestimmend; soll es unfrei sein, so bewirkt er sie als nothwendig wirkend.

12° Der menschliche Wille ist frei, nicht trotz dem göttlichen Influx, sondern gerade durch denselben; denn dieser macht, daß der Wille nicht nur ist, sondern daß er auch so ist, daß er sich frei durch seine Vernunft aus einem inneren Princip bestimmen kann [1]).

Diese Ausführungen enthalten manche sehr beherzenswerthe Gedanken, denen wir, wie unsere obigen Erörterungen beweisen, gerne beistimmen. Indeß können wir doch einige Bemerkungen über einzelne Behauptungen nicht unterdrücken.

1. Pecci will einen Unterschied zwischen concursus praevius und simultaneus nicht zugeben, unter anderem aus dem Grunde, weil in Gott nur ein Act sich finde. Dagegen ist doch zu erinnern, daß trotz der absoluten Einfachheit Gottes und seines Wirkens die göttlichen Thätigkeiten nach außen allerdings eine Mannigfaltigkeit darbieten.

Wo verschiedene Wirkungen vorhanden sind, müssen auch verschiedene Richtungen derselben einen göttlichen Thätigkeit, also nach unserer Weise zu reden, mehrere göttliche Thätigkeiten angenommen werden. Es fragt sich also, ob die vorbereitende Einwirkung der Gnade auf den Willen hinreicht, auch die freie Entscheidung selbst herbeizuführen; wenn dies nicht der Fall ist, muß

1) Vgl. A. Adeodatus, J. Pecci's Schrift: Lehre des heil. Thomas über den Einfluß Gottes . . . analysirt. Mainz 1888.

man allerdings zwischen gr. operans und cooperans, zwischen concursus praevius und simultaneus einen realen Unterschied machen.

Wahr an der Behauptung Pecci's ist, daß derselbe schöpferische Wille, welcher das Sein des Geschöpfes setzt, auch dessen Fortbestand, seine Kräfte und ihre Bethätigung in jedem Momente wegen ihrer absoluten Contingenz bewirken muß.

Ferner kann man wohl den Willen durch die gratia operans so in actu primo schon zubereitet denken, daß die gratia cooperans zum actus secundus, der eigentlichen Willensentscheidung keine specifisch verschiedene, keine neue Gnade zu sein braucht, sondern nur Fortsetzung der ersteren.

Daß die praemotio dem Wortlaute nach nicht beim heil. Thomas vorkommt, geben wir zu, nicht aber, daß auch die Sache ihm fremd sei. Denn er erklärt ausdrücklich, daß die Bewegung der Natur, der Causalität und der Ordnung nach früher sei, als das Bewegte. Wenn er also die allgemeine Bewegung aller Thätigkeiten, insbesondere auch des Willens, so stark betont, so lehrt er damit eine praemotio. Wenn die Thomisten mit ihrer praemotio physica nichts mehr als dieses sagen wollen, stehen sie sachlich ganz auf dem Boden der Lehre des heil. Thomas.

2. Ferner können wir dem gelehrten Theologen nicht zugeben, daß zum Zustandekommen eines besonderen Willensactes von Seite Gottes nichts Anderes erforderlich sei, als daß er dem Willen die Neigung zum Guten überhaupt gegeben. Der heil. Thomas drückt sich allerdings so aus, aber selbstverständlich ohne damit seine Fundamentallehre aufzugeben, daß jede einzelne Thätigkeit des Geschöpfes von der Bewegung der causa prima abhänge. Höchstens kann man zugeben, daß nach dem heil. Thomas eine objective Einwirkung Gottes als des höchsten Gutes durch jedes einzelne vom Willen begehrte Gut, wie wir sie mit dem heil. Bonaventura annehmen, nicht mehr nöthig sei, sondern die allgemeine Neigung zum Guten ein und für alle Mal gegeben hinreiche; aber wie wir gesehen haben, kann man nicht einmal dieses sicher behaupten. Auch der heil. Thomas scheint anzunehmen, daß Gott nicht blos durch seine Allmacht als causa efficiens, sondern auch durch seine Güte als causa exemplaris und finalis den Willen zu jedem Begehren durch ein endliches Gut bewege.

In Bezug auf die *scientia media* kommt J. Pecci zu folgenden Resultaten, indem er hauptsächlich seine Polemik an die Aufstellungen des Silv. Maurus anlehnt.

A. Negative: 1° Es ist unmöglich, zwischen die scientia simplicis intelligentiae und die sc. visionis noch eine dritte Art der Erkenntniß einzuschieben.

2° Die sc. visionis kann nicht die sc. media zur Unterart haben, weil die sc. visionis nur Dinge befaßt, welche einmal wirklich werden; die Gegenstände der sc. media aber werden nie wirklich.

3° Die sc. simplicis intelligentiae umfaßt nicht blos nothwendige, sondern auch contingente Dinge; die sc. visionis umfaßt nicht blos contingente, sondern auch nothwendige.

4° Das Erkennen Gottes darf nicht von seinen Willensdecreten abhängig gemacht werden, weil Gott nicht will, was er nicht zuvor erkannt hat.

5° Das Erkennen Gottes geschieht auch nicht durch die freien Acte des menschlichen Willens, insofern er durch diese erkennen würde, was zu geschehen hätte, wenn andere Verhältnisse einträten.

6° Gott erkennt die bedingten contingenten Dinge nicht in seiner Wesenheit, sonst wären sie nothwendig.

7° Gott erkennt sie auch nicht in den Creaturen, denn sie haben Alles von Gott. Er konnte ihnen aber nicht das Sein geben, wenn er nicht zuvor wußte, was er ihnen gebe und wie sie es verwenden würden.

8° Gott erkennt sie auch nicht in den bedingt zukünftigen Dingen selbst, weil sie in sich selbst außer Gott und dem Menschengeist nichts sind.

9° Gott weiß das bedingt Zukünftige nicht blos, weil es sein wird, sondern er kommt mit seinem Wissen allem Sein der Dinge zuvor, weil er Ursache und Maß der Dinge und ihres Seins ist.

10° 12° 13° richtet sich speciell gegen die sc. media des S. Maurus, welche Willensdecrete Gottes dem Wissen Gottes zu Grunde legt.

B. Positives Resultat: Die sc. simplicis intelligentiae umfaßt alle Dinge, welche in der Potenz Gottes oder der Creatur sind. Dazu gehören die bedingt zukünftigen. Folglich ist ihre Erkenntniß eine Intellecterkenntniß.

Daraus ergibt sich die eigene Ansicht Pecci's: Nach der Auffassung des heil. Thomas kann kein Verstand, also auch der göttliche nicht, erkennen, was in der Potenz der Creatur enthalten

ist[1]): es ist ja nicht bestimmt, sondern nur möglich. Hier scheint denn der heil. Thomas wie vor einem unerklärlichen Geheimniß Halt gemacht zu haben, was auch uns ein Fingerzeig sein muß, das Unerklärliche nicht erklären zu wollen.

Hierüber folgende Bemerkungen:

1. Die Frage, ob das Wissen Gottes von bedingt Zukünftigem zu der sc. visionis oder zu der sc. intelligentiae gezählt werden muß, ist eine rein logische und keineswegs so sachlich, daß sie zur Lösung der ganzen Schwierigkeit dienen könnte.

Sie kann nicht zur sc. visionis gerechnet werden, wenn man darunter das Erkennen des Wirklichen versteht; sie kann aber auch nicht zur sc. simpl. int. gehören, wenn darunter die rein möglichen, aber absolut nothwendigen Wesenheiten und Principien verstanden werden. Es ist darum logisch ganz berechtigt, ihr eine Mittelstellung zwischen beiden einzuräumen, wobei bestehen bleibt, daß sie mit beiden Arten des göttlichen Wissens etwas gemein hat: mit der sc. simpl. int. die reine Möglichkeit, mit der sc. visionis die Contingenz ihres Objectes. Sie könnte aber freilich logisch ebenso gut als Unterart der sc. visionis, wie als Unterart der sc. simpl. intell. aufgestellt werden. Wenn man zur sc. visionis mit dem Verfasser auch die Erkenntniß des göttlichen Wesens rechnen will, dann geht die Eintheilung des Wissens Gottes nicht mehr auf das außergöttliche Sein, sondern soll alles Sein umfassen: so wird aber doch die Eintheilung gewöhnlich nicht verstanden.

2. Der Satz: „Gott erkennt die bedingt zukünftigen Dinge nicht in seiner Wesenheit, sonst wären sie nothwendig," bedarf nach den Molinisten einer Distinction. Sie wären allerdings nothwendig, wenn sie in seiner Wesenheit als Ursache derselben erkannt werden sollten; denn dann müßte er sie nothwendig hervorbringen, um sicher als hervorgebracht und existirend erkannt werden zu können. Anders wenn die göttliche Wesenheit nur das objective Erkenntnißmittel der contingenten Dinge sein soll. Sie, als Spiegel von absoluter und allgemein durchdringender Klarheit, muß alles Sein, was ist oder sein könnte, oder sein würde, erfassen, wenn es in sich auch durchaus contingent ist. Nach unseren obigen Ausführungen kann übrigens das Wesen Gottes vielleicht auch als Urgrund contingenten Seins gedacht werden.

---

1) Causa contingens habet se ad opposita et sic contingens non subditur per certitudinem *alicui* cognitioni. 1. p. q. 14. a. 13.

Die Molinisten geben auch nicht zu, daß die futuribilia in sich von einem so alles durchdringenden Wissen nicht erkannt werden könnten; denn es trifft nicht zu, daß sie in sich selbst außer Gott und dem Menschengeist kein Sein hätten. Sie haben ihr objectives Sein, ihre Wahrheit in sich ebenso wie etwa der Satz des Widerspruchs. Sie sind zwar nicht wirklich, würden aber sein, wenn die Bedingungen gesetzt würden.

3. Es kann durchaus nicht zugegeben werden, daß sie kein bestimmtes Sein hätten, daß den Sätzen, welche sie aussprechen, keine bestimmte objective Wahrheit zukomme. Der von Pecci herbeigezogene Satz z. B.: „Wenn die Wunder, welche zu Kapharnaum geschehen sind, zu Tyrus und Sidon gewirkt worden wären, würden die Bewohner dieser Städte Buße gethan haben," enthält doch eine ganz bestimmte Wahrheit; er hätte ja sonst keinen Sinn, man könnte sich nichts dabei denken. Und doch ist die Bekehrung etwas durchaus Unwirkliches, er bleibt lediglich im Gebiete des Möglichen.

Nun meint freilich Pecci, Christus habe diese Wahrheit in der wirklichen Gesinnung dieser Heiden geschaut, sie sei also Gegenstand der sc. visionis.

Dagegen ist aber zweierlei zu bemerken: Erstens läßt sich mit der unfehlbaren Erkenntniß, welche der Gottmensch von jener bedingten Bekehrung der Tyrier hatte, die Freiheit derselben nicht vereinigen; denn nur wenn aus ihrer wirklichen Gesinnung mit unfehlbarer Sicherheit die Bekehrung erfolgte, konnte sie aus der Gesinnung erkannt werden.

Zweitens darf das göttliche Wissen nicht auf solche bedingt zukünftigen Handlungen eingeschränkt werden, welche von wirklichen freien Wesen ausgeführt werden: Gottes Allwissenheit erstreckt sich auch auf Alles, was von den unendlich vielen Wesen geschehen würde, welche niemals existiren werden. Ueberhaupt ist eine jede Lösung der Schwierigkeit auf Kosten des Wissens Gottes, speciell durch Beseitigung oder Beschränkung der scientia media verfehlt. Denn das Wissen Gottes von den bedingt zukünftigen Handlungen steht aus der Offenbarung und der Vernunft fest[1]), und nur Voreingenommenheit ließ die früheren Gegner Molina's dies verkennen. Fonseca und Molina haben die sc. media nicht erfunden, sondern sie nachdrücklicher, als dies von den Vätern geschehen war, zur Erklärung der Freiheit unter dem Einflusse der unfehlbaren Wirk-

1) Vgl. oben Bd. 3, S. 583 ff. Gutberlet, Theodicee (3. Aufl.) S. 150 ff.

samkeit der Gnade verwendet. Daß sie zu diesem Zwecke sehr geeignet ist, kann nicht geleugnet werden: die große Schwierigkeit ist nur die, und hierin liegt die Schwäche des Molinismus, daß sie eine allseitig befriedigende Erklärung des Wie? nicht geben kann. Sie muß dieses Wissen Gottes der wirklichen Ertheilung der Gnade, bezw. der allgemeinen natürlichen Mitwirkung Gottes, ja selbst der Schöpfung und dem Beschlusse zu schaffen, vorausgehen lassen, und doch wäre es möglich, daß, wie die Neu-Thomisten annehmen, das Wissen erst durch die Beschlüsse Gottes ermöglicht würde. Aber auch abgesehen von dieser Wendung bleibt allgemein wahr: die bedingt zukünftigen Handlungen können ihre objective Wahrheit, ihr Eintreten unter bestimmten Bedingungen nicht haben, ohne daß Gottes Macht in ihrer Hervorbringung und Realisirung der Bedingung sich entfaltet hat, oder entfaltet gedacht ist. Gottes Weisheit kann aber keine blinde Macht ausüben; sie muß wissen, was sie thut, was der Erfolg ihrer Thätigkeit ist, also in unserem Falle, was das Geschöpf frei thun würde, wenn es geschaffen und in jene Verhältnisse gesetzt würde. Also setzt die Erkenntniß der bedingt zukünftigen Dinge in und aus ihrer objectiven Wahrheit diese Erkenntniß schon voraus.

Hier stehen wir vor einer Unbegreiflichkeit, vor der allerdings der heil. Thomas Halt gemacht hat: er hat sich auf die Art, wie Gott die bedingt zukünftigen Dinge erkennt, auf das Mittel, in dem er sie erkennt, nicht eingelassen und zwar, wie uns mit Pecci scheint, aus sehr triftigen Gründen; daß er aber die scientia media, das göttliche Wissen um die bedingt zukünftigen Handlungen, nicht angenommen, sie geschmälert, zu einem blos conjecturalen Erkennen herabgesetzt, können wir nicht glauben; ohne die handgreiflichsten Beweise ist dies von diesem großen Lehrer nicht anzunehmen.

IV. Endergebniß.

1. Wir glauben uns der Ansicht des durch speculative Kraft wie besonnene Mäßigung gleich ausgezeichneten P. Kleutgen anschließen zu sollen, der, obgleich er die Art und Weise, wie Gott nach der gewöhnlichen Erklärung der Molinisten die bedingt zukünftigen Handlungen erkennen soll, für durchaus unannehmbar erklärt, die schwierige Frage beschließend bemerkt: Ex eo quod futura a Deo non in ipsis, sed in se cognoscantur, haud sequitur, ut cognoscantur in decreto praedeterminante. Neque omnino controversia de scientia media ex hac quaestione pendet. Quum enim et revelatione divina et ratione humana constet,

etiam hypothetice futura nostra Deo esse nota, hac scientia divina procul dubio uti possumus ad explicanda dogmata de praedestinatione, gratia et libero arbitrio, etiamsi, fateamur ignorare, quo modo Deus ea cognoscat[1]).

Aber wenn man darnach die scientia media auch zur Erklärung der Prädestination und dem Zusammenwirken der Gnade mit dem freien Willen verwenden kann, so kann sie doch nur als Erklärungsversuch gelten, nur den Charakter einer Hypothese beanspruchen, weil, obgleich sie in sich feststeht, doch gerade bei der Anwendung auf diese Dogmen ihre großen Schwierigkeiten, welche aus dem Erkenntnißmittel entspringen, in Betracht kommen.

2. Ein durchaus objectives und sachgemäßes Urtheil scheint auch Scheeben über die große Gnadencontroverse zu fällen: „Ueberhaupt hat sich in die Bekämpfung der scientia media bei Manchen blinder Eifer gemischt, und gerade die ewige unkritische Wiederholung solcher unbegründeten Anklagen beweist ihre theologische Unverfänglichkeit. Andererseits darf man aber auch für die scientia media nur den Charakter einer wissenschaftlichen Hypothese zur Lösung von mancherlei Schwierigkeiten beanspruchen, die selbst wieder ihre neuen Schwierigkeiten hat. Letztere wurden von manchen Vertretern der scientia media zu leicht genommen, wie dieselben auch oft zu voreilig sind in der Aburtheilung der thomistischen Ansicht. Daher steht die Sache thatsächlich so, daß die molinistische Hypothese durch eine geheimnißvolle Vollkommenheit des göttlichen Wissens die Schwierigkeiten in den Rathschlüssen der göttlichen Vorsehung bezüglich der freien Handlungen der Geschöpfe ebnen will, während die thomistische durch ein Geheimniß der Rathschlüsse und der Macht Gottes alle Schwierigkeiten in Betreff des göttlichen Wissens lösen will[2])."

3. Dieses Urtheil eines unparteiischen Theologen von hervorragender Bedeutung möchten wir dahin erweitern, daß wir es auf alle die verschiedenen Versuche ausdehnen, welche innerhalb der kirchlichen Orthodoxie von der Theologie gemacht worden sind, das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit begreiflich zu machen. Wir haben keinen derselben als allseitig und endgültig befriedigend erklären können; wir sprechen ihnen aber die Bedeutung von mehr oder weniger annehmbaren theologischen Erklärungen nicht ab. Mit probabelen Meinungen müssen wir uns ja vielfach begnügen, wenn

1) Instit. theol. vol. I. De ipso Deo. 1881. pag. 325.
2) Kath. Dogm., Bd. 1, S. 654 f.

es gilt, die Glaubenssätze, insbesondere die Geheimnisse der menschlichen Vernunft zugänglicher zu machen. So gibt es in der verwandten Frage über die Vereinbarkeit der Freiheit des Gottmenschen mit seiner absoluten Unsündhaftigkeit nur hypothetische Erklärungsversuche, die man aber deshalb, weil keiner derselben alleinige Berechtigung beanspruchen, oder auch nur allseitig befriedigen kann, doch nicht für werthlos hält. Wie man aber hier schließlich auf das Geheimnißvolle des geoffenbarten Glaubenssatzes hinweisen muß, so wird uns auch in der Gnadenlehre gerade durch die Unzulänglichkeit der zahlreichen, durch Jahrhunderte hindurch mit dem größten Scharfsinn versuchten, Erklärungen der Gedanke nahe gelegt, daß es die Vernunft hier mit einem wahren Geheimnisse zu thun hat, dessen Dunkel sie im Diesseits nie ganz aufzuhellen im Stande sein dürfte.

Zweiter Abschnitt.

Von der habitualen Gnade.

§. 449.

Rechtfertigung und habituale Gnade.

1. Wir beginnen am besten die Lehre von der habitualen Gnade mit der Rechtfertigung. Denn mit der Rechtfertigung wird uns die habituale Gnade eingegossen, und durch die Rechtfertigung gelangen wir zu dem Gnadenstande. Gerade über die Rechtfertigung hat sich die Kirche, durch die Irrlehren der Reformatoren, deren Schwerpunkt in der verkehrten Rechtfertigungslehre lag, veranlaßt, sehr eingehend ausgesprochen; selbst Harnack nennt das Tridentinische Decret über die Rechtfertigung ein vorzügliches Kunstproduct; darum lernen wir gerade aus der kirchlichen Rechtfertigungslehre das Wesen der heiligmachenden Gnade am sichersten kennen.

2. Man kann die habituale Gnade einfach als gratia justificans bezeichnen, nicht blos für uns, denen die habituale Gnade in der Rechtfertigung, d. h. mit der Nachlassung der Sünden, ertheilt wird, sondern selbst die Engel und die ersten Menschen erhielten den Gnadenstand durch die gr. justificans. Freilich muß man hier die Gnade eine „gerechtmachende" nennen, nicht Rechtfertigungsgnade; denn nach unserem deutschen und auch nach biblischem Sprachgebrauch setzt Rechtfertigung den Sündenstand voraus. Dagegen nehmen die Theologen manchmal die gr. *justificans* und justificatio in jenem weiteren Sinne, in dem sie mit der gr. *sanctificans* ziemlich identisch, die übernatürliche Gerechtigkeit und Heiligkeit verleiht oder constituirt. Wie wir sehen werden, gehört es allerdings vor allem zum Wesen der habitualen Gnade, uns in das rechte Verhältniß zu Gott, unserem übernatürlichen Ziele, zu

ſetzen, uns gerecht zu machen. Geht nun die Sünde voraus, ſo muß zugleich das ungeordnete Verhältniß aufgehoben werden, alſo eine Rechtfertigung im engeren Sinne des Wortes erfolgen[1]).

1) Justificatio passive accepta importat motum ad justitiam . . Cum autem justitia de sui ratione importet quamdam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis, et secundum hoc justitia ponitur virtus quaedam . . . Alio modo dicitur justitia, prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scl. supremum hominis subditur Deo et inferiores vires animae subduntur supremae scl. rationi, et hanc etiam dispositionem vocat Philosophus (Ethic. V. c. ult.), „justitiam metaphorice dictam." Haec autem justitia in homine potest fieri dupliciter: uno quidem modo per modum simplicis generationis, qui est ex privatione ad formam; et hoc modo justificatio posset competere etiam ei, qui non esset in peccato, dum hujusmodi justitiam a Deo acciperet, sicut Adam dicitur accepisse originalem justitiam. Alio modo potest fieri hujusmodi justitia in homine secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium; et secundum hoc justificatio importat transmutationem quamdam de statu injustitiae ad statum justitiae praedictae. Et hoc modo loquimur hic de justificatione impii . . Et quia motus denominatur magis a termino ad quem, quam a termino a quo, ideo hujusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur a statu injustitiae ad statum justitiae per remissionem peccati, sortitur nomen a termino ad quem, et vocatur justificatio impii. S. Thom. 1. 2. q. 113. a. 1.

Dieſen alſo auch in der Theologie gewöhnlichen Sprachgebrauch begründet der heil. Thomas aus Röm. 4, 5: Ei qui non operatur, credenti autem in eum, qui *justificat impium*, reputatur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiae Dei.

Erstes Kapitel.

Von der Rechtfertigung.

§. 450.

Die lutherische Rechtfertigungslehre.

1. Loofs charakterisirt die Rechtfertigungslehre Luthers dahin, erstlich, „daß die vivificatio oder justificatio mit seltenen Ausnahmen letzlich in nichts Anderem gesehen wird, als in dem sine merito redimi de peccatis, dem non imputari peccatum, aber reputari justitiam alicui, daß zweitens im Zusammenhang hiermit die gratia identificirt wird mit der misericordia, mit der gratia in remissionem peccatorum oder mit der veritas, d. h. der impletio promissi in dem geschichtlichen Wirken Christi, und daß drittens in Folge dessen die fides als das Vertrauen auf Gottes veritas und Christi Werk für uns erscheint: fides = credere Deo = sapientia crucis Christi (scl. intelligere, quod filius Dei est incarnatus et crucifixus et suscitatus *propter nostram salutem*) = Deo satisfacere in Christo. Auf diesen drei Gleichungen als den Regulatoren der religiösen Selbstbeurtheilung beruht Luthers Frömmigkeit[1])".

2. Nach Harnack sind es demgemäß hauptsächlich folgende Gedanken, welche Luther in dem „Schema von der Rechtfertigung" zu besonderer Klarheit und zur deutlichsten Aussprache bringt:

1° Daß alle Eigenschaften Gottes für uns in die Eigenschaft seiner Gerechtigkeit, mit der er uns gerecht macht (die also Gnade, Wahrheit, Barmherzigkeit und Heiligkeit zugleich ist), zusammengehen,

2° daß Gott wirkt und nicht der Mensch,

3° daß unser ganzes Verhältniß zu Gott auf dem „propter Christum" beruht. Denn Gottes justitia ad salutem ist sein Handeln durch das Evangelium, d. h. durch Christus; es ist die

1) Leitfaden d. Dogmengesch., S. 216 f.

justitia Christi, in der er uns anschaut und die er uns zuwendet (imputare justitiam Christi oder propter Christum),

4° daß die justitia Dei, wie sie in dem Evangelium ergeht, Beides bewirkt, den Tod und das Leben, nämlich das Gericht und den Tod über den alten Menschen und die Erweckung des neuen,

5° daß die Rechtfertigung durch den Glauben geschieht, d. h. durch die Erzeugung des Glaubens: dieser ist nicht sowohl die menschliche Antwort auf eine göttliche Handlung, sondern er ist das Mittel, in welchem Gott die Rechtfertigung vollzieht und aneignet,

6° daß die Rechtfertigung nichts anderes ist, als die Vergebung der Schuld, und daß in dieser Vergebung alles beschlossen ist, nämlich Leben und Seligkeit, weil es überhaupt nur zwei Stände gibt, den des Schuldbewußtseins und der Unseligkeit, und den des Gnadenstandes und der Seligkeit,

7° daß die Rechtfertigung deshalb nicht der Anfang ist, sondern Anfang, Mitte und Ende zugleich; denn wie sie nur im Glauben vorhanden ist, so unterliegt sie nur dem Gesetz des Glaubens, der täglich einen Anfang macht, täglich also neu ist, weil er immer auf's neue die gratuita remissio ergreifen muß, aber auch der ganze volle Glaube ist, wenn er sich bei aufrichtiger Buße seines Gottes getröstet,

8° daß die Rechtfertigung Beides in Eins, nämlich ein Gerechtsein und Gerechtwerden; jenes, sofern durch den Glauben, der die Vergebung erreicht, der Mensch wirklich vor Gott gerecht ist, dieses, sofern der Glaube, der seines Gottes gewiß geworden ist, allein gute Werke hervorzubringen vermag. In diesem Sinne ist der Glaube allerdings ein Initiationsact, d. h. der Anfang des Werkes des heiligen Geistes an der Seele; allein das ist nicht so zu verstehen, als habe im Innern des Menschen oder durch einen neuen Proceß Etwas zum Glauben hinzuzutreten, sondern der Glaube ist in demselben Sinne ein Anfang, wie der gute Baum der Anfang einer guten Frucht ist. Anders hat Luther, wo er sich selbst klar war, das Verhältniß nie gedacht, oder vielmehr er hat den Glauben noch enger mit den guten Werken verknüpft, als dies aus dem angeführten Gleichniß hervorgeht. Denn der Glaube war ihm selbst schon regeneratio, hat sie nicht erst zur Folge, so daß sofort mit dem Glauben auch der Beginn jenes thätigen Lebens und jener unruhig freudigen Bewegung ist, da man Gott dienen will, wie ein fröhliches Kind. Ist das „Fürchten, Lieben und Vertrauen" nicht nur die Folge des Glaubens,

sondern der Glaube selbst, so ist in irgend welchem Umfang auch schon die Frucht mit dem Baume gesetzt und gegeben. An einen Glauben, der nicht in sich schon regeneratio, vivificatio und daher bonum opus wäre, hat Luther nie gedacht; aber andererseits — in allem Zweifel, in aller Unsicherheit und Kleinmuth rettet nicht der Gedanke an den Glauben, der regeneratio ist, sondern nur der Glaube, der nil nisi fides ist; mit anderen Worten: justificamur sola fide, d. h. allein durch den Glauben, der die Sündenvergebung ergreift. Das blieb das Hauptstück Luthers; denn nur dieser Glaube schafft Heilsgewißheit.

Damit ist das Letzte und Höchste ausgedrückt, was Luther in seiner Beschreibung des Christenstandes als des Standes der Rechtfertigung zur Aussage bringen wollte, und was er in keinem anderen Schema so ausdrucksvoll zu predigen vermochte: der arme, in seinem Gewissen zerschlagene und darum gottlose Mensch kann nur in dem Höchsten, in dem Besitze Gottes selbst, Ruhe finden — das wußte auch Augustin —, aber er findet diese Ruhe nur, wenn er Gottes felsenfest gewiß wird, und er wird seiner nur gewiß durch den Glauben — beides wußte Augustin nicht. Dadurch hat Luther alle die Reformbewegungen des Mittelalters über sich hinaus gehoben und abgeschlossen, daß er das gefunden hat, wornach sie suchten und das auszusprechen vermochte, was er erlebt hatte: die Gleichung von Heilsgewißheit und Glaube. Kein anderer Glaube aber, als der Glaube, der sich an den geschichtlichen Christus hält, kann die Stärke eines sicheren Glaubens gewinnen. So hat Luther die Grundgedanken des 8. Kapitels des Römerbriefes wieder zum Fels der Religion erhoben.

An keiner Stelle läßt sich daher auch sein Gegensatz zur katholischen Frömmigkeit deutlicher erkennen, als hier. Sie fragte letztlich überall darnach, wie wird der sündige Mensch befähigt, gute Werke zu thun, um Gott wohlgefällig zu werden, und sie gab darauf langathmige Antworten und construirte einen ungeheueren Apparat aus dem Leiden Christi, den Sacramenten, den Resten der menschlichen Tugenden, dem Glauben und der Liebe. Luther fragte hier überhaupt nicht, sondern er beschrieb kräftig und freudig, worin das Erlebniß besteht, das ihn Gottes Gnade hatte erleben lassen. Dieses Erlebniß war für ihn die Gewißheit, daß er in dem Glauben an Jesus Christus einen gnädigen Gott hatte. Er wußte, daß alles, was ihm gelang, alles wirkliche Leben und Seligkeit, so weit er sie besaß, ihm aus jener Gewißheit floß; er erkannte sie als die

Quelle seiner Heiligung und seiner guten Werke. Damit war für ihn die ganze Frage nach dem Verhältnisse von Glauben und guten Werken wesentlich erledigt. Das ausschließliche Verhältniß von Sündenvergebung, Glaube und Heilsgewißheit ist das erste und letzte Wort des Christenthums Luthers[1]).

Das Endurtheil über Luthers Christenthum muß darum lauten, „daß in der Reformation Luthers das alte dogmatische Christenthum abgethan und eine neue evangelische Auffassung an die Stelle desselben gesetzt ist . . . Damit ist das Werk Augustin's endlich zum Abschluß gekommen; denn bereits dieser große Mann hat den Anfang damit gemacht, durch Rückgang auf den Paulinismus die herrschende dogmatische Ueberlieferung zu brechen, kräftig umzubilden und die Theologie dem Glauben zurückzugeben . . . Die Reformation ist der Ausgang der Dogmengeschichte, weil sie diesen Ausgang so bringt, wie er innerhalb der Geschichte der Frömmigkeit von Augustin begründet und dann in dem folgenden Jahrtausend vorbereitet worden war. Sie hat den evangelischen Glauben aufgerichtet an Stelle des Dogmas, indem sie den Dualismus vom dogmatischen Christenthum und praktisch-christlicher Selbstbeurtheilung und Lebensführung aufgehoben hat“[2]).

3. Melanchthon faßt die Verdienste und die Kernpunkte der Luther'schen Rechtfertigungslehre kurz in folgenden Anklagen gegen die Katholiken zusammen: Adversarii, quum neque quid remissio peccatorum, neque quid fides, neque quid gratia, neque quid justitia sit, intelligant, misere contaminant locum de justificatione et obscurant gloriam et beneficia Christi et eripiunt piis conscientiis propositas in Christo consolationes[3]).

4. Wir werden in einzelnen, aufeinanderfolgenden Thesen diese inhaltsschweren Irrthümer bezw. Mißverständnisse in Betreff der katholischen Lehre beleuchten und widerlegen. Wir beginnen mit der Vorbereitung zur Rechtfertigung, welche nach lutherischen Grundsätzen ebenso überflüssig wie unmöglich ist.

---

1) Lehrb. der Dogmengesch., 2. Aufl. 3. Bd., S. 717 f.
2) Ebendas. S. 780 ff.
3) Apologia IV (II).

§. 451.

Katholische Lehre über die Nothwendigkeit der Vorbereitung auf die Rechtfertigung.

1. Nach der ursprünglichen schroffen Rechtfertigungslehre Luthers kann der Sünder auch nicht das Mindeste zur Erlangung der Nachlassung seiner Sünde mitwirken; er ist ein todter Klotz, dem allein Gott wieder Leben einflößen kann. Seine Willensfreiheit ist ja vollständig aufgehoben, seine Vernunft für göttliche Dinge ganz blind. Freilich erhob sich schon gleich anfangs Pfeffinger gegen diese unmenschliche Lehre, und jetzt hat man sie allgemein aufgegeben: aber wenn man, wie Harnack u. A., die Willensfreiheit leugnet, dann ist es eitle Mühe, dem Willen noch irgend eine gute, heilbringende Regung in der Rechtfertigung zuzuerkennen; es ist vergeblich, Luther, den Vertheidiger des servum arbitrium, im Grunde als Synergist gelten zu lassen.

2. Darum sah sich das Concil von Trient veranlaßt, die Mitwirkung des Menschen zur Rechtfertigung, seine Vorbereitung auf dieselbe klar und bestimmt darzulegen und gegen die Reformatoren sicherzustellen.

Das Concil erklärt zwar, daß die Bekehrung von der Gnade Christi ausgehen müsse, daß aber der Wille mit der Gnade sich vorbereiten könne und müsse[1]).

Ferner definirt das Concil feierlich, daß sich der Wille in der Rechtfertigung nicht rein passiv wie ein lebloses Wesen verhalte, sondern mit der Gnade sich auf dieselbe vorzubereiten habe[2]).

---

1) Declarat praeterea, ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse: hoc est ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem et adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur; ita ut tangente Deo cor hominis per Sp. S. illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in S. literis, cum dicitur: Convertimini ad me, et ego convertar ad vos, libertatis nostrae admonemur; cum respondemus: Converte nos Domine ad te, et convertemur, Dei nos gratia praeveniri confitemur. Sess. VI. c. 5.

2) Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti et vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, anath. sit. Can. 4.

3. Die Neuerer gingen so weit und wurden durch die Consequenz ihrer Lehre von der Erbsünde dahin gedrängt, daß sie die Vorbereitung zur Rechtfertigung für Sünde erklärten. Gegen sie definirt das Concil: Si quis dixerit, opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare, anath. sit. Can. 7.

4. Diese letzte unsinnige und gotteslästerische Behauptung, welche im Grunde auch die Jansenisten adoptirt haben, haben wir bereits früher widerlegt. Die andere, daß sich der Sünder nicht vorbereiten könne, fällt mit dem Nachweise, den wir gleichfalls schon geführt haben, daß der gefallene Mensch noch sittlich-religiöser Erkenntniß fähig ist, daß er noch freien Willen besitzt, und sittlicher Thätigkeit fähig ist.

Die katholische Rechtfertigungslehre, welche nicht minder die menschliche Mitwirkung wie die göttliche Gnade betont, hält die rechte Mitte zwischen der anmaßenden weltlichen Moral, welche die Sittlichkeit und die Ueberwindung der Sünde der Willenskraft allein zuschreibt, und einem überspannten quietistischen Mysticismus, welcher Gott allein in der Bekehrung wie im sittlichen Leben wirken läßt.

5. Freilich müssen wir gerade in der Rechtfertigung mehr als bei jedem anderen heilsamen Wirken den Schwerpunkt auf Gottes Allmacht und Güte verlegen. Denn nicht nur ist die Vorbereitung in ihrem ganzen Verlaufe nur unter dem Einflusse der übernatürlichen Gnade möglich, sondern gerade der Anfang und Abschluß der Rechtfertigung fordert in ganz besonderer Weise das Eingreifen Gottes. Ganz besonders der Sünder bedarf der zuvorkommenden Gnade, und wieder der Abschluß der Rechtfertigung: die Nachlassung der Sünden und die Eingießung der heiligmachenden Gnade kann nur von Gott vollzogen werden; auch die vollkommenste, selbst mit übernatürlicher reichlichster Gnade vollzogene Vorbereitung kann den Gnadenstand aus sich nicht herbeiführen. Und wenn zu jedem guten Werke nur die Gnade, welche uns der Kreuztod Jesu Christi verdient hat, uns befähigen kann, dann ist zur Wirksamkeit unserer Vorbereitung auf die Rechtfertigung der Kreuztod Christi noch in besonderer Weise, nämlich als Erlösung und Genugthuung, nothwendig. Alle unsere Dispositionen, auch mit übernatürlicher Gnade hergestellt, und selbst bis zur Liebe Gottes über Alles fortgeführt,

könnten uns die Nachlassung unserer Sünden nicht erwirken. Die Schuld, welche die Todsünde einschließt, ist eine unendliche; sie kann also nur durch eine unendliche Genugthuung gesühnt werden. Eine solche kann aber nur der Gottmensch leisten.

6. So stützt sich also der Werth unserer Vorbereitung zur Rechtfertigung ganz und gar auf den Erlösungstod Jesu Christi und nicht auf uns und unsere Leistungen. Es ist darum ein schwerer Irrthum, wenn die Protestanten meinen, die katholische Rechtfertigungslehre schmälere die Verdienste des Kreuzestodes Christi, oder wenn z. B. specieller Harnack behauptet, Luther habe erst wieder erkannt, daß vor Gott nichts gilt, als er selbst. Nicht uns und unseren natürlichen Kräften und Leistungen, sondern Gottes Gnade aus den Verdiensten und der Genugthuung Jesu Christi schreiben wir die Wirksamkeit und den Werth unserer guten Disposition zu.

Und gerade so zeigt sich die Macht der Gnade und der Werth des Verdienstes Christi in hellerem Lichte, als wenn er allein Alles in uns ohne uns bewirkte. Denn diese Macht und dieser Werth zeigen sich wirksamer, wenn sie auch Geschöpfe mit Kraft und Verdienst ausrüsten, in untergeordneter Weise ähnliche Wirkungen, wie Gott und der Gottmensch hervorzubringen.

Darum ist der Satz, daß vor Gott nichts gelte, als er selbst, sehr zu modificiren. Durch ihn gelten wir allerdings etwas vor ihm. Gott will, freilich aus reiner Güte und Barmherzigkeit, daß auch unser Thun vor ihm etwas gelte, Werth für das Heil habe. F. W. Faber bedient sich, um dies zu erläutern, eines sehr entsprechenden Bildes. Die Kinder können ihrem Vater zu seinem Feste nichts geben, wenn er nicht selbst die Kosten bestreitet. Wenn aber die Kinder den guten Willen zeigen und ihm etwas, was er freilich selbst bezahlen muß, verehren, so freut er sich doch und sieht das Geschenk an, als wenn die Kinder die Kosten selbst bestritten hätten. So muß uns Gott alles geben, um ein gutes Werk zu verrichten, aber es macht ihm große Freude, wenn wir mit seinen Gaben mitwirken: seine Gaben sind es, die er nach den Worten des heil. Augustinus in uns belohnt.

§. 452.

Auf die Rechtfertigung muß sich jeder Erwachsene vorbereiten.

1. Absolut gesprochen könnte Gott, wie er den unmündigen Kindern in der Taufe die Rechtfertigung zu Theil werden läßt, auch den Erwachsenen ohne ihr Zuthun, wenigstens ohne daß sie sich

positiv darauf vorbereiten, die Nachlassung der Sünden und die Gnade der göttlichen Kindschaft verleihen. Ich sage: ohne sich positiv dazu disponiren; denn von einer negativen Disposition, d. h. von einer Entfernung der Hindernisse, welche der Verleihung jener großen Wohlthat entgegenstehen, kann auch die unendliche Barmherzigkeit nicht absehen. Ein solches Hinderniß ist die actuale und fortdauernde Abwendung des sündigen Willens von Gott, die nicht zurückgenommene Anhänglichkeit an die Sünde. Gott kann eine Sünde nicht nachlassen, die eben gerade begangen wird: also kann er sie auch nicht nachlassen, wenn der sündhafte Wille nach der That fortdauert. Gott kann nicht einen Menschen zu seinem Kinde und Freunde machen, der ihn thatsächlich haßt, beleidigt, und in dieser Gesinnung entweder thatsächlich oder doch habituell verharrt.

Daraus folgt einerseits die absolute Nothwendigkeit der negativen Vorbereitung auf die Rechtfertigung für die Erwachsenen, andererseits, daß dieselbe für die Kinder nicht bestehen kann, weil sie jene actuale Anhänglichkeit an die Sünde nicht haben können.

Von der positiven Vorbereitung, d. h. von der positiven Hinwendung zu ihm, oder doch von einer Herstellung einer für die Rechtfertigung entsprechenden geeigneten Geistesverfassung könnte Gott absolut absehen: er könnte dem Sünder, der seinen sündhaften Willen zurücknimmt, ohne weiteres die Sünde aus bloßer Barmherzigkeit verzeihen. Aber ein solches Verfahren entspräche weder der Gerechtigkeit und Weisheit Gottes[1]), welche verlangen, daß

1) Justificatio impii est quidam motus, quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum justitiae. Oportet igitur quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifestum autem est in motu locali corporum, quod corpus motum recedit a termino *a quo* et accedit ad terminum *ad quem*. Unde oportet quod mens humana dum justificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato et accedat ad justitiam. Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium. Dicit enim Augustinus (super Joann. X) exponens illud: Mercenarius autem fugit (tract. 46): Affectiones nostrae motus animorum sunt . . . . Oportet igitur, quod in justificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex: unus quo per desiderium tendat in Dei justitiam et alius, quo detestetur peccatum. S. Thom. 1. 2. q. 113. a. 5. Vgl. auch a. 3 unten S. 491 citirt.

Es könnte auffallen, daß der heilige Lehrer die Abwendung von der Sünde und die Hinwendung zu Gott für zwei so nothwendig mit einander verbundene Thätigkeiten bezeichnet, wie die Entfernung vom terminus a quo und die Be-

der Sünder, welcher sich wegen eines endlichen Gutes von Gott abgewandt hat, sich durch Verabscheuung dieser Unordnung von dem sündhaften Gute weg zu Gott hinwende, noch wird ein solches Verfahren nach der Lehre der Offenbarung thatsächlich von Gott eingehalten.

2. In der heiligen Schrift wird die Bekehrung, die Buße, als einziges, nothwendiges Mittel bezeichnet und eingeschärft, um das Heil, um die Nachlassung der Sünden zu erlangen. „Bekehret euch zu mir, und ich werde mich zu euch wenden [1])." Und dies nicht etwa blos im A. T., wo durch die Acte des Büßers und durch die Opfer und Riten die Rechtfertigung nur ex opere operantis gegeben wurde, sondern ebenso dringend wird im Neuen Bunde die Nothwendigkeit der Buße und Bekehrung gepredigt, um nicht verloren zu gehen, trotzdem daß unter dem Gesetz der Gnade die Sakramente ex opere operato die Nachlassung der Sünden, die Rechtfertigung verleihen.

In der alten Kirche war diese Vorbereitung auf die Sakramente der Rechtfertigung, der Taufe und Buße, streng organisirt, indem das Katechumenat mit seinen Abstufungen, und die Kirchenbuße systematisch die Sünder auf den Empfang dieser Sakramente, also auf die Rechtfertigung vorbereitete. In den Fällen, wo eine solche lang fortgesetzte, äußerlich organisirte Vorbereitung nicht möglich war, wurden immer die entsprechenden inneren Acte gefordert, wie dies aus den liturgischen Büchern der Kirche, aus den Ermahnungen zur Buße deutlich hervorgeht: es ist eben ein Grundgedanke des Christenthums, daß der Sünder sich bekehren und Buße thun muß, um gerechtfertigt zu werden.

3. Wir finden in der Natur, auf allen Gebieten des Lebens das Gesetz der Stetigkeit, der allmäligen Entwickelung von der Weisheit des Schöpfers aufgestellt. Nicht unvermittelt und sprungweise treten

---

wegung zum terminus ad quem. Es kann ja, so scheint es, der Wille das sündhafte Streben aufgeben, es sogar verabscheuen, und braucht sich doch nicht zu Gott zu wenden; rein natürliche, zeitliche Motive können ihn dazu bestimmen.

Allerdings, aber dann handelt es sich nicht um Bekehrung, um Vorbereitung zur Rechtfertigung. Zu solcher ist erforderlich, daß er die Sünde als Sünde verabscheue, als Beleidigung Gottes. Dies ist aber nicht anders möglich, als durch eine Reaction des Willens gegen das Gotteswidrige seiner That, also durch ein Motiv, das irgendwie auf Gott geht.

1) Zach. 1, 3.

die höheren Formen und Zustände auf, sondern wohlvorbereitet und naturgemäß eingeleitet durch vorbereitende Momente[1]). Der Stoff muß erst eine gewisse Vervollkommnung erreicht haben, ehe er durch ein Lebensprincip belebt wird, der Boden muß vorbereitet werden, um den Samen zur Entwickelung zu bringen. Das Holz muß getrocknet, zerkleinert werden, um in Brand zu gerathen. Und erst im geistigen Leben! Nichts wird den Menschen zu Theil ohne viele Anstrengung: Wissenschaft, Tugend und Geschicklichkeit müssen durch allmälige Vorbereitung erworben werden.

Und dies wieder nach einem anderen weisen Gesetze der Vorsehung: sie umgeht nicht die natürlichen, von ihr geschaffenen Ursachen, um ihre Zwecke zu erreichen, sondern gebraucht sie, so weit sie mitwirken können, zur Erreichung dieser Zwecke: dazu sind sie geschaffen. Nun kann freilich auch die angestrengteste Vorbereitung des Menschen niemals die Rechtfertigung selbst bewirken, sie muß von Gott gegeben werden. Aber daraus folgt nicht, daß der Mensch sich hier weniger Mühe zu geben hätte, um diesen übernatürlichen Zustand herbeizuführen, sondern im Gegentheil, er muß mehr Anstrengungen machen, diese so erhabene unerreichbare Gnade auf sich herabzuziehen, als um natürliche Fertigkeiten sich zu erwerben.

4. Im Uebrigen ist auch nicht zuzugeben, daß der Mensch gar nichts dazu beitragen könne, um den Gnadenstand, den Stand der Versöhnung und Freundschaft mit Gott zu verwirklichen. Jedenfalls wird derjenige mehr dazu beitragen, den beleidigten Gott zu versöhnen, der Reue über die Beleidigung empfindet, der Acte des Vertrauens und der Liebe gegen ihn erweckt, als wer sich ganz gleichgültig und passiv in dieser Beziehung verhält. Freilich mit rein natürlichen Kräften kann der Sünder nicht das Mindeste thun, um eine positive Vorbereitung auf die Rechtfertigung zu bewerkstelligen. Zur übernatürlichen Gnade, welche in der Rechtfertigung verliehen wird, haben die ngtürlichen guten Werke gar keine Proportion; wohl aber, wenn sie unter dem Einflusse der übernatür-

1) Der heil. Thomas bemerkt, daß der Sünder auf den Empfang der actualen Gnade sich nicht vorbereiten kann, weil er ja zu solcher Vorbereitung der Gnade schon bedarf. Wohl aber kann und muß er sich auf die habituale Gnade, welche in der Rechtfertigung verliehen wird, vorbereiten. Gratia dicitur dupliciter: quandoque quidem ipsum habituale donum Dei, quandoque autem auxilium Dei moventis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, praeexigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio; quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. 1. 2. q. 112. a. 2.

lichen actualen Gnade verrichtet werden. So werden sie in eine Sphäre erhoben, daß sie, dem übernatürlichen Gnadenstande proportionirt, denselben sogar *verdienen* können.

Von der heil. Maria Magdalena erklärt der Heiland: „Es werden ihr viele Sünden vergeben, *weil* sie viel geliebt hat[1])." Ueberhaupt wird den Sündern immer die Verzeihung verheißen in Folge ihrer Bekehrung, *für* dieselbe. Die Rechtfertigung erscheint als Belohnung, die Buße also als Verdienst. Freilich ist dies blos meritum de congruo; denn ohne heiligmachende Gnade gibt es kein Verdienst, das nach Gerechtigkeit belohnt werden müßte. Wohl aber geziemt es sich, daß der gütige Gott dem Sünder, der sich ernstliche Mühe gibt, Gott zu versöhnen, diese Bemühungen, wenn sie der übernatürlichen Ordnung angehören, durch die wirkliche Aussöhnung belohne. Weil diese Anstrengungen des Menschen unter dem Einflusse der übernatürlichen actualen Gnade gemacht werden, fehlt auch jene Proportionalität nicht, welche zwischen Verdienst und Belohnung bestehen muß: die Belohnung ist zwar über alle natürlichen Ansprüche und Kräfte erhaben, aber auch die Vorbereitung, welche mit Hilfe der übernatürlichen Gnade vollzogen wird, erhebt dieselbe über alle rein natürliche Sittlichkeit.

Der anorganische Stoff mag freilich noch so kunstreich bearbeitet und vorbereitet werden: ein höheres Princip, ein Lebensprincip kann darin unmöglich erzeugt werden. Mag das Holz noch so sehr zum Brennen zubereitet werden, es entzündet sich nicht, es sei denn, daß die Zubereitung selbst in Erzeugung von Wärme besteht. Dann kann die Wärme des Holzes, welche z. B. durch Reiben erzeugt wird, so stark werden, daß die Entzündung eintreten muß.

Ebenso ist es in der übernatürlich sittlichen Ordnung. Vollzieht sich die Vorbereitung des Seelenzustandes unter dem belebenden Einflusse der übernatürlichen Gnade, wird die Lebenswärme, welche als Endzustand erreicht werden soll, schon durch die übernatürlichen Lebensacte eingeleitet und vorbereitet, dann wird die Seele mehr und mehr geeignet, das Gnadenleben zu erhalten, ja bei fortgesetzter intensiver Vorbereitung tritt ein solcher Zustand ein, der der Gnade so homogen und proportionirt ist, daß die wirkliche Eingießung der Gnade nicht unterbleiben kann. Wenn der Büßer bis zur vollkommenen Liebe Gottes in der Vorbereitung fortschreitet, dann ist derjenige Zustand der Seele gegeben, der seine

1) Luk. 7, 47.

letzte Vollendung und Ergänzung durch den Gnadenstand erhalten muß. Nicht nach einem Naturgesetze, wohl aber nach einem Gesetze der Gnadenordnung, welches einerseits anordnet, daß alle Menschen in dem übernatürlichen Gnadenstande sich befinden sollen, und darum andererseits die Verwirklichung desselben da eintreten lassen muß, wo eine demselben vollständig homogene und proportionirte Disposition in dem Subjecte desselben gegeben ist. Die Theologen nennen jene vollkommene Liebe, welche der Eingießung der Gnade vorangeht, caritas informis, die durch die Gnade vollendete caritas formata. Es wäre ein unnatürlicher Zustand der Seele, Gott unter dem Beistand der actualen Gnade über alles zu lieben und doch in jenen habitualen Zustand der übernatürlichen Freundschaft mit Gott, welche der normale Zustand in gegenwärtiger Ordnung ist, nicht durch Eingießung der Gnade versetzt zu werden. Darum kann man eigentlich nicht sagen, daß die Gnade erst nach jener vollkommenen Vorbereitung eingegossen wird, sondern zugleich mit der Erreichung des letzten Stadiums derselben. Der Natur nach geht freilich der Act der letzten Vorbereitung der Eingießung der Gnade voraus, sonst wäre sie ja nicht mehr Vorbereitung. Es ist eben dann ein auf Gott in vollkommenster Weise hingerichteter Wille, welcher die Gnade empfängt.

5. Dieser motus ad gratiam ist dann auch die unter allen Umständen erforderliche Bedingung zur Aufnahme der Gnade. Von den Kindern müssen wir natürlich absehen; sie empfangen die Gnade eigentlich ebensowenig in normaler Weise, wie sie die Taufe in regelrechter Form empfangen. Um ihr Heil zu sichern, dispensirt sie Gott von dem allgemeinen Gesetze, daß die Sakramente und die Gnade nur positiv Disponirten gegeben werden. Bei Erwachsenen dagegen muß der Empfang der Gnade, weil er ganz und gar dem sittlichen Leben angehört, selbst ein Lebensact sein, eine sittliche Thätigkeit. Es geziemt sich nicht, daß der freie Mensch in mechanischer, rein äußerlicher Weise, wie ein todtes Subject, die Freundschaft Gottes in sich aufnehme. Es ist weit entsprechender, daß er, so weit es möglich ist, dazu mitwirke. Er muß durch einen vitalen Act der Gnade entgegen kommen.

Diesen motus ad gratiam verlangen manche Theologen (Scotus) selbst für die Eingießung der Gnade bei den Engeln und ersten Menschen. Wenn man nun mit den Scotisten annimmt, daß den Engeln und ersten Menschen nicht im ersten Augenblicke ihres Daseins, sondern erst nachher, und wenn es selbst nur einen Augenblick

nachher wäre, die Gnade verliehen worden, dann ist jene Forderung durchaus begreiflich. Nicht blos durch einen Lebensact, sondern durch freie Vorbereitung mußten sie sich zu geeigneten Empfängern und Trägern der einzugießenden Gnade machen.

Schwieriger begreift man, wie ein motus ad gratiam dem Empfange der Gnade vorausgehen konnte bei der allgemeinen Annahme, daß die Engel oder doch der erste Mensch von Anfang an in den Gnadenstand versetzt wurden. Aber auch hier muß man die zeitliche und innere Aufeinanderfolge unterscheiden. Die Gnade braucht nicht zeitlich der natürlichen Ausstattung nachzufolgen, wohl aber setzt die Gnade die Natur voraus, sie kann als übernatürliche Ausstattung nur in Abhängigkeit von der Natur, also dem inneren Zusammenhange nach später als die Natur gegeben werden. Und so kann auch ein der Gnade vorausgehender motus ad gratiam bestehen: Gott schafft eben den Willen mit einer Hinrichtung auf Gott. Dies ist dann die nothwendige und genügende Disposition, um die Gnade, die übernatürliche Verbindung mit Gott aufzunehmen. Darum konnte der heil. Thomas die Nothwendigkeit eines motus liberi arbitrii zum Empfang der Gnade ganz allgemein für alle Erwachsenen fordern[1]), obgleich er die ersten Menschen in der Gnade erschaffen sein läßt.

§. 453.

In der Vorbereitung auf die Rechtfertigung nimmt der Glaube die erste Stelle ein.

I. 1. Nach dem Concil von Trient ist der „Glaube der Anfang des menschlichen Heiles, Fundament und Wurzel aller Rechtfertigung“[2]). Und der heil. Paulus erklärt: „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen[3]).“ „Denn wer zu Gott kommen

1) Justificatio impii fit Deo movente hominem ad justitiam. Ipse enim est, qui justificat impium, ut dicitur Rom. 3. Deus autem movet omnia secundum modum uniuscujusque, sicut in naturalibus videmus . . . Unde et hominem ad justitiam movet secundum conditionem humanae naturae. Homo autem secundum propriam naturam habet, quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo, qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiae justificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum in his, qui sunt hujus motionis capaces. 1. 2. q. 113. a. 3.

2) Sess. 6. c. 8. — 3) Hebr. 11, 6.

will, muß glauben, daß er ist, und denen, die ihn suchen, ein Vergelter ist."

2. Mit den letzteren Worten gibt der Apostel den *inneren Grund* für die Nothwendigkeit des Glaubens an: Man kann sich nicht zu Gott durch die Bekehrung hinwenden, wenn man ihn nicht kennt. Wir erkennen ihn aber durch den Glauben. Wir hätten kein hinreichendes Motiv zur Bekehrung, wenn uns nicht die Furcht vor den Sündenstrafen schreckte, oder die Hoffnung zunächst auf Vergebung, sodann auf den Himmel uns dazu antriebe. Der Glaube aber allein garantirt dem reuigen Sünder die Verzeihung und das ewige Leben.

Motus liberi arbitrii requiritur ad justificationem impii, secundum quod mens hominis movetur a Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad seipsum, ut dicitur Ps. 84, 7, secundum aliam literam (LXX): Deus tu convertens vivificabis nos. Et ideo ad justificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem secundum illud Hebr. (11, 6): Accedentem ad Deum oportet credere quia est. Et ideo motus fidei requiritur ad justificationem impii[1]).

Ausführlicher und von einem höheren Gesichtspunkte aus beweist dies der heil. Thomas in den Quaestiones disputatae: Non contingit aliquid de imperfecto ad perfectum adduci nisi per actionem alicujus perfecti: nec perfecti actio ab imperfecto statim recipitur in principio perfecte, sed primo quidem imperfecte, postea perfecte et sic deinde, quousque ad perfectionem perveniat. Et hoc quidem manifestum est in omnibus rebus naturalibus, quae per successionem temporis aliquam perfectionem consequuntur. Et similiter videmus in operibus humanis et praecipue in disciplinis. In principio enim homo imperfectus est in cognitione. Ad hoc autem, quod perfectionem scientiae consequatur, indiget aliquo instruente, qui eum ad perfectionem scientiae ducat, quod facere non posset, nisi ipse perfecte scientiam haberet utpote comprehendens rationes eorum, quae sub scientiam cadunt. Non autem in principio suae doctrinae statim ei qui instruitur tradit rationes subtilium, de quibus instruere intendit; quia tunc statim in principio scientiam haberet perfecte qui instruitur; sed tradit ei quaedam, quorum

1) S. Thom. 1. 2. q. 113. a. 4.

rationes tunc cum primo instruitur discipulus nescit, sciet autem postea perfectus in scientia. Et ideo dicitur quod oportet addiscentem credere, et aliter ad perfectam scientiam pervenire non posset, nisi scl. supponeret ea, quae sibi in principio traduntur, quorum rationes tunc capere non potest. Ultima autem perfectio, ad quam homo ordinatur, consistit in perfecta Dei cognitione. Ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et instructione Dei, qui est sui perfectus cognitor: perfectae autem cognitionis statim homo in sui principio capax non est. Unde oportet quod accipiat per viam credendi aliqua, per quae manuducatur ad perveniendum in perfectam cognitionem [1]).

Zur seligen Anschauung, dem ewigen Heile kann also der Mensch nicht gelangen, als durch die Vorbereitung, welche der Glaube bietet. Durch die Rechtfertigung soll aber das erste Heil verliehen, die Gnade eingegossen, d. h. der Anspruch auf das ewige Heil begründet, ja dieses selbst anticipirt werden. Also muß der Glaube bei der Rechtfertigung wesentlich mitwirken.

3. Selbstverständlich muß dieser Glaube, wenn er auf die übernatürliche Gnade und die übernatürliche Seligkeit vorbereiten soll, selbst übernatürlich sein. Er muß also vor allem mit übernatürlichem Gnadenlichte erweckt werden. Muß aber auch das Mittel der Erkenntniß ein übernatürliches sein? Muß die Erkenntniß von Gott und seiner Vergeltung aus der Offenbarung genommen sein, wegen Gottes Auctorität angenommen, also der Glaube im eigentlichen engeren Sinne verstanden werden, oder reicht es hin, durch das Licht der Vernunft unter dem Einflusse der Gnade jene Wahrheiten zu erkennen? Mit anderen Worten: reicht ein Glaube im weiteren Sinne hin? Weiter fragt es sich: Ist die Nothwendigkeit des Glaubens zur Rechtfertigung eine necessitas medii, derart, daß Unwissenheit und bona fides nicht davon entbinden, oder besteht eine bloße necessitas praecepti? Ferner: Reicht ein eingeschlossener Glaube, eine fides ex voto, wie bei der Taufe, welche als Begierdetaufe rechtfertigen kann, hin, oder ist ein ausdrücklicher Glaube (fides explicita) erforderlich, und auf welche Glaubenswahrheiten muß sich derselbe erstrecken?

Die Antwort auf diese Fragen kann nur lauten: Im allgemeinen muß der Glaube eigentlicher Glaube sein; er ist nothwendig

1) De verit. q. 14. a. 10.

necessitate medii, und muß ein ausdrücklicher sein, eine fides in voto kann nicht hinreichen. Dieser allgemeine Satz gestaltet sich aber im besonderen so, daß nur die zwei Wahrheiten: Gott ist, und Gott ist Vergelter, sicher necessitate medii nothwendig sind, diese beiden Wahrheiten explicite, aber nicht immer im eigentlichen Sinne geglaubt werden müssen.

4. Von Innocenz XI. wurde der Satz verworfen: „Der Glaube im weiteren Sinne aus dem Zeugnisse der Geschöpfe oder aus einem ähnlichen Motive reicht zur Rechtfertigung hin[1])." Und ähnlich spricht sich das Vaticanische Concil aus. Aber aus diesen kirchlichen Entscheidungen kann kein zwingender Beweis für die Nothwendigkeit eines übernatürlichen geoffenbarten Motives zum rechtfertigenden Glauben erbracht werden. Denn jener Satz kann erstens wegen seiner zu großen Allgemeinheit verworfen sein: derselbe thut von der übernatürlichen Gnade, die doch absolut nothwendig ist, keine Erwähnung. Zweitens kann er verurtheilt sein, weil er auch auf diejenigen geht, welche die übernatürlichen Glaubensmotive aus der Offenbarung kennen und doch mit Vernunftmotiven sich begnügen wollen. Die Kirche erklärt ja auch, daß außer ihr kein Heil ist, und verwirft den entgegenstehenden Satz als Irrthum, und doch kann Jemand, der es nicht besser weiß, auch außer der Kirche selig werden. So wäre es also auch denkbar, daß zwar der Christ, der übernatürliche Motive kennt, bei den natürlichen nicht stehen bleiben dürfte, die übernatürlichen nicht als unnöthig zurückweisen könnte, der Heide aber, dem die Glaubensmotive unbekannt sind, auch durch Vernunftmotive zu einem wahren Glauben gelangen könnte.

5. Dabei wird freilich vorausgesetzt, daß die Offenbarungsmotive nicht nothwendig sind necessitate medii, sondern blos necessitate praecepti. Denn die Unwissenheit in Betreff eines Heilsmittels kann nicht entschuldigen, wenn die Nothwendigkeit desselben nicht blos vom positiven Befehle Gottes abhängt, sondern in der Natur der Sache begründet ist. Nun läßt sich aber eine innere Nothwendigkeit des Glaubens nur an die beiden Wahrheiten: die Existenz Gottes und die göttliche Vergeltung, nachweisen. In Betreff aller übrigen Wahrheiten, wie Dreifaltigkeit, Menschwerdung, stimmen die Theologen nicht überein. Zur Erkenntniß jener beiden Wahr-

1) Decr. 2. Mart. 1679 prop. 63.

heiten bedarf es aber nicht der Offenbarung und des Glaubens im engeren Sinne. Es ist auch nicht nöthig, daß Gott dabei ausdrücklich als Urheber einer übernatürlichen Ordnung, als übernatürlicher Vergelter geglaubt wird, sondern, wie allgemein zugegeben ist, als Vergelter überhaupt, von natürlich und übernatürlich abgesehen, und die übernatürliche Seligkeit nur nicht positiv ausgeschlossen wird.

Es ist ja auch allgemein anerkannt, daß man eine wahre, übernatürliche Reue erwecken kann wegen der Häßlichkeit der Sünde, wegen der zeitlichen Sündenstrafen, insofern sie von Gott verhängt sind. Solche Motive werden doch nicht immer aus der Offenbarung geschöpft, sondern oft aus der Vernunfterkenntniß. Wollte man im Ernste die Uebernatürlichkeit einer Reue in Zweifel ziehen, die bei dem Anblick des gestirnten Himmels, des lautesten Zeugen von der Schönheit und Größe Gottes, erweckt wird? Und doch, wer denkt dabei an Offenbarungsmotive?

6. So scheint durchaus kein Grund vorzuliegen, einem Glauben und überhaupt einem sittlichen Acte den übernatürlichen Charakter abzusprechen, der unter dem Einflusse der inneren Gnade erweckt, sich auf Erkenntnisse stützt, welche die Vernunft an die Hand gibt. Da indessen *jetzt* die Theologen allgemein lehren, es sei absolut zum rechtfertigenden Glauben nothwendig, daß er auch objectiv übernatürlich sei, d. h. auf die Offenbarung sich stützen müsse, so will ich dieser Allgemeinheit nicht widersprechen, sondern nur bemerken, daß, wenn die Feinde des Glaubens uns vorwerfen, wir verurtheilten alle, welche die Offenbarung nicht haben, zur Hölle, sich ihr Vorwurf nicht gegen einen formellen Glaubenssatz der Kirche, sondern nur gegen eine *jetzt* allgemeine Lehre der Theologen richtet. Was diese zur Entschuldigung der Härte ihrer Lehre sagen: Gott werde auch einem Heiden, der thut, was an ihm ist, den Glauben ermöglichen, eventuell einen Engel senden, oder die Heiden hätten noch Reste einer Uroffenbarung — scheint jenen Vorwurf nicht recht zu entkräften. Denn was insbesondere das letztere, das den thatsächlichen Verhältnissen doch wenigstens einigermaßen entspricht, anlangt, so wird man doch jenes Fürwahrhalten von Wahrheiten, welche die Heiden von ihren Vorfahren überliefert erhalten haben, nicht einen Glauben im Sinne der fides divina nennen wollen. Wo bleibt denn da die auctoritas Dei revelantis? Oder ist jenes unsichere Fürwahrhalten eine edlere, höhere Erkenntniß, als sie die Vernunft aus der Betrachtung der Natur schöpfen kann?

7. Uebrigens braucht auch vom *Apologeten* in keiner Weise

die Nothwendigkeit des Glaubens an die Offenbarung zur Rechtfertigung und Seligkeit geleugnet zu werden. Es fragt sich nur, ob dies eine necessitas medii oder praecepti ist. Die necessitas medii, welche doch allein die Heiden vom Heile ausschlösse, kann in keiner Weise weder aus der Offenbarung noch aus der kirchlichen Lehre noch auch aus der Natur der Sache dargethan werden.

Daß Glaube überhaupt nothwendig sei zum Heile, necessitate medii, unterliegt keinem Zweifel. Der triftigste Schriftbeweis für die necessitas medii des Glaubens wird entnommen aus dem Satz des heil. Paulus: Impossibile est sine fide placere Deo. Denn derselbe hat die Fassung eines allgemein gültigen Princips, nicht eines positiven Gebotes. Aber was er für einen Glauben meine, sagt die folgende innere, der Natur der Sache entnommene Begründung: Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit[1]). Diese beiden Wahrheiten sind allerdings absolut nothwendig, denn sonst könnte der Mensch überhaupt sich nicht zu Gott hinwenden[2]). Aber geglaubt im eigentlichen Sinne können sie nicht werden, jedenfalls müssen sie es nicht. Denn sie können und müssen durch das Licht der Vernunft erkannt werden, um überhaupt zum Glauben zu kommen: Existenz und Vorsehung Gottes bilden ja die wichtigsten praeambula fidei, die regelrecht dem eigentlichen Glauben vorausgehen müssen. Nach dem heil. Thomas können sie dann aber nicht einmal mehr geglaubt werden, da nach ihm dieselbe Wahrheit nicht Gegenstand des Wissens und Glaubens zugleich sein kann.

Von keinem anderen Dogma kann mit Sicherheit behauptet werden, daß es nothwendig geglaubt werden muß necessitate medii; denn nur in Bezug auf die Existenz und Vorsehung Gottes geben alle Theologen diese Nothwendigkeit zu; nicht einmal in Bezug auf Trinität und Erlösung kann eine allgemein anerkannte necessitas medii behauptet werden. Also kann ganz gewiß kein Satz, der nur durch eigentlichen Glauben erkannt wird, als durchaus nothwendig zum Heile bezeichnet werden.

Aber auch aus kirchlichen Lehrentscheidungen läßt sich nichts für eine innere Nothwendigkeit des Glaubens an die Offenbarung entnehmen. Denn wenn die Kirche erklärt, daß der uneigentliche

---

1) Hebr. 11, 6. — 2) Cf. prop. 22. Innoc. XI. d. 2 Mart. 1679.

Glaube nicht hinreiche, so trifft das auch da zu, wenn die Nothwendigkeit von einer positiven Anordnung Gottes kommt.

8. Mehr Schwierigkeit könnte die Erklärung des Concils von Trient machen, nach welcher der Glaube nicht blos der Anfang des menschlichen Heiles, sondern auch die Wurzel, das Fundament aller Rechtfertigung ist[1]). Denn die Wurzel, das Fundament stehen in einer inneren Beziehung zum Baume, zum Gebäude. Was in der ontologischen Ordnung Ursache eines anderen ist, ist in der Intention das Mittel, um letzteres als Ziel zu erreichen.

Aber ob das Concil mit diesem Glauben den eigentlichen Glauben an die Offenbarung meint, wäre zu beweisen; denn wie es hinzufügt, versteht es den Glauben, sine qua impossibile est placere Deo. Dieser ist aber nach dem Apostel nicht nothwendig ein anderer, als das Fürwahrhalten der Existenz und Vorsehung Gottes.

Doch auch zugegeben, das Concil spreche an dieser Stelle vom eigentlichen Glauben, so wissen wir ja, daß seine Lehre den Rechtfertigungsproceß so darstellt, wie er gewöhnlich sich vollzieht. Für gewöhnlich kennen aber die zu Rechtfertigenden die Offenbarung, und ihr Glaube an Christus, die Erlösung u. s. w. ist ihnen wirklich (Mit-)Ursache der Rechtfertigung, und zwar durchaus nothwendige Ursache, da ja jedenfalls eine necessitas praecepti vorliegt.

Daß auch in der Natur der Sache kein nothwendiger Grund liegt, eine necessitas medii für den eigentlichen Glauben zu statuiren, ist aus dem Gesagten hinlänglich klar.

9. Dagegen kann man den positiven Beweis führen, daß der heil. Thomas eine necessitas medii nicht kennt, oder sogar positiv ausschließt. Wie J. Müllendorf eingehend gezeigt hat, reicht nach dem heil. Thomas jedes motivum honestum hin, um einem sittlichen Acte übernatürliches Verdienst zu sichern[2]). Also ist der Grundsatz, den die Theologen jetzt gewöhnlich aufstellen: Zum Verdienste, allgemein zum Heilsacte gehöre nicht nur innere Gnade, sondern auch ein übernatürliches Motiv, das der Offenbarung entnommen ist, gegen die Meinung des heil. Thomas. Der Einwand, den man dagegen erhoben und allein erheben kann, der heil. Thomas setze die Uebernatürlichkeit des Motives voraus, ist nicht nur eine aus der Luft gegriffene, sondern auch unstatthafte Ausflucht. Denn wenn es sich um Forderungen handelt, von denen das ewige Heil abhängt,

1) Sess. VI. cap. 8. — 2) Vgl. Innsbr. Theol. Zeitschr. 1893. S. 42 ff.

so dürfen dieselben nicht so ohne weiteres weggelassen und sodann hineininterpretirt werden; jedenfalls nur dann, wenn sie sich von selbst verstehen oder doch zwingende Gründe dafür vorhanden sind. Beides ist aber nicht der Fall, ja der heil. Thomas schließt diese Deutung selbst positiv aus, indem er den eingeschlossenen Glauben an die Offenbarung oder den Glauben *in voto* für hinreichend zur Seligkeit erachtet. Er sagt nämlich: „Wenn dennoch Einige, die keine Offenbarung hatten, selig geworden sind, so sind sie nicht ohne den Glauben an den Erlöser selig geworden. Denn wenn sie auch den ausdrücklichen Glauben nicht hatten, so hatten sie doch den in der göttlichen Vorsehung eingeschlossenen Glauben, indem sie überzeugt waren, daß Gott der Erretter der Menschen sei in der von von ihm beliebten Art und Weise und gemäß der Offenbarung, die der heilige Geist Einigen, welche die Wahrheit erkennen, geoffenbart haben mag[1])."

Es erklärt also erstens der heil. Thomas, daß Manche ohne Offenbarung, also ohne eigentlichen Glauben selig geworden sind, oder jedenfalls selig werden können. Zweitens: Wenn nicht einmal der wirkliche Glaube an die Offenbarung in Betreff des Erlösers durchaus nothwendig ist, dann kann dies noch weniger von irgend einem anderen Dogma behauptet werden. Ganz allein der Glaube an die Vorsehung kann erforderlich sein, einmal aus der Natur der Sache, wie wir sahen, sodann wegen der allgemeinen, vom heil. Paulus aufgestellten Forderung[2]), und speciell nach dem heil. Thomas, der in dem Glauben an die Vorsehung den Glauben an die Erlösung eingeschlossen erachtet. Der Glaube an die Vorsehung braucht aber nicht aus der Offenbarung zu stammen, und nach dem heil. Thomas stammt er in unserem Falle nicht daraus, weil er ja solche voraussetzt, die überhaupt keine Offenbarung haben; und nach seinem obenerwähnten Princip vom Verhältniß des Glaubens zum Wissen, kann der Glaube an die Vorsehung als praeambulum fidei nicht mehr eigentlich geglaubt werden.

10. Es ist auch noch zu bemerken, daß nach allgemeiner Lehre der Theologen der Begierdeglauben, fides in voto, nicht so zum Heile hinreicht, wie die Begierdetaufe, baptisma in voto. Wenn es sich aber um geoffenbarte Wahrheiten, z. B. die Menschwerdung handelt, so kann nach dem heil. Thomas, Suarez u. A. ein ein-

1) 2. 2. q. 2 a. 7. ad 3m. Cf. De verit. q. 29. a. 7. ad 7m.
2) Hebr. 11, 1.

schließlicher Begierdeglauben hinreichen. Blos die Ueberzeugung von der Existenz und Vergeltung Gottes muß *ausdrücklich* und *wirklich* sein, sie kann durch kein Verlangen darnach ersetzt werden, weil ohne sie eine Vorbereitung auf die Rechtfertigung nicht möglich wäre, weil man sich nicht zu Gott bekehren kann, ohne ihn zu kennen. Weil dem Willen ohne Glauben an die Vorsehung, d. h. an das Entgegenkommen Gottes in seiner Güte und Barmherzigkeit, aller psychologischer Impuls zur Hinwendung an Gott fehlen würde, muß der wirkliche ausdrückliche Glaube an Gott und seine Vergeltung vorhanden sein. Die Bekehrung braucht aber nicht nothwendig auf eine übernatürliche Rechtfertigung, nicht auf Gott als den übernatürlichen Vergelter, das übernatürliche Ziel des Menschen gerichtet zu sein; es reicht hin, daß das übernatürliche Ziel nicht ausgeschlossen wird. Darüber besteht unter den Theologen meines Wissens gar kein Zweifel[1]), und kann jedenfalls nach dem heil. Thomas keiner bestehen, da auch die Seligkeit ohne alle Offenbarung, die uns allein die übernatürliche Ordnung kennen lehrt, möglich ist.

Also die Kenntniß dieser beiden Wahrheiten, Gottes Dasein und Vorsehung, ist es allein, welche thatsächlich und nicht blos in voto durchaus nothwendig ist. Diese Kenntniß braucht aber nicht durch die Offenbarung zu kommen, sondern kann auch und muß durch die Vernunft vermittelt werden. Der Glaube an ihre *Offenbarung* kann auch in voto zur Rechtfertigung und zum Heile führen; denn der Heide ohne alle Offenbarung kann in Bezug auf sie jene Gesinnung haben, die der heil. Thomas in Bezug auf den Erlöser verlangt; er kann bereit sein, diese Wahrheiten auch zu glauben, wenn sie vielleicht von Gott geoffenbart würden.

Es läßt sich also der allgemein anerkannte Satz, daß der Glaube in voto zur Rechtfertigung nicht hinreiche, nur consequent festhalten, wenn man ihn auf den Glauben an Gott und die göttliche Vorsehung einschränkt, und darunter nicht allein den eigentlichen Glauben an die Offenbarung, sondern auch die aus der Vernunft geschöpfte religiöse Erkenntniß einbegriffen denkt[2]).

---

1) Vgl. *Hurter*, Theol. dogm. Comp. de grat. n. 165.

2) Ausführlich handelt über diesen Punkt A. *Fischer* in der Schrift De salute infidelium. Essendiae 1886. Im Anschluß an dieselbe bemerkt J. *Kirschkamp*: „Auch der Heide muß einen übernatürlichen Act des Glaubens verrichten, falls er zum Heile gelangen soll, aber es genügt für ihn ein Act übernatürlichen Glaubens an Gott und zwar an Gott als den Vergelter; einen solchen Act aber kann Gottes Gnade leicht auf irgend eine Weise zu irgend einer Zeit — nicht

II. Gegen unsere Ausführungen, insbesondere gegen die Behauptung, daß aus der Natur der Sache sich kein einziger Grund für die Nothwendigkeit des eigentlichen Glaubens vorbringen lasse, könnte man Folgendes noch bemerken.

1. Der rechtfertigende Glaube ist der *christliche* Glaube, der unter dem Einflusse einer ganz eigenartigen Gnade, dem lumen fidei, zu Stande kommt. Zu der Vernunfterkenntniß kann allerdings auch übernatürliche Gnade verliehen werden, welche dieselbe heilbringend und verdienstlich macht; aber das ist die gewöhnliche gratia illustrationis, die nicht an das erhabene ganz eigenartige lumen fidei heranreicht. Dieses geht auf den christlichen Glauben, als theologische Tugend, und kann sich also nur mit dem Fürwahrhalten der Offenbarung verbinden. Denn der Glaube als göttliche Tugend glaubt Gott *mehr als* allem andern (super omnia). Ein festes Fürwahrhalten kann aber nur die Auctorität Gottes, die unserem Verstande in der Offenbarung gegenübertritt, fordern, nicht aber eine Vernunfteinsicht.

Ich gebe gerne zu, daß in der kirchlichen Lehre regelmäßig von dem soeben beschriebenen Glauben, der fides theologica die Rede ist. Für Christen, an welche der Lehrvortrag der Kirche ergeht und für welche die Lehrentscheidungen gegeben werden, ist ganz gewiß der eigentliche Glaube, assensus super omnia propter auctoritatem Dei revelantis, die alleinige Wurzel der Rechtfertigung. Ob aber ein Heide, der keine Offenbarung hat, und also diesen eigentlichen göttlichen Glauben nicht erwecken kann, das Heil durch übernatürliches Festhalten an der Vorsehung Gottes, welche er durch die Vernunft erkannt hat, nicht erreichen kann, ist damit nicht gesagt; der heil. Thomas hält, wie wir sahen, diese Möglichkeit offen. Die heilbringende Erkenntniß muß durch die Gnade übernatürlich werden, ob dazu aber das lumen fidei erforderlich ist, wäre zu beweisen; denn das ist ja gerade ebenso in Frage als die Nothwendigkeit des ausdrücklichen Glaubens an die Offenbarung.

Aber wir können nicht einmal zugeben, daß das lumen fidei, welches ein übernatürliches Fürwahrhalten super omnia ermöglicht, nur zu dem Glauben an die Offenbarung gegeben werden könne; im Gegentheil, es ist ganz gewiß, daß auch Vernunfterkenntniß die volle

---

blos in der Todesstunde — zu Stande kommen und bei entsprechender anderwärtiger Disposition dem Heiden vollständige Rechtfertigung zu Theil werden lassen." Der Geist des Katholicismus in der Lehre vom Glauben und der Liebe. Paderborn 1894. S. 22 f.

übernatürliche Glaubensgewißheit erlangen kann. Denn der Glaubensact stützt sich wesentlich auf die zwei durch die Vernunft (nicht wieder durch den Glauben, wie Suarez sonderbarer Weise meint) zu erkennenden Sätze: Gott, die unendliche Wahrheit, verdient unbedingten Glauben super omnia. Dies hat Gott geoffenbart. — Aus ihnen folgt dann erst: Also glaube ich es super omnia. Der Schlußsatz ist eigentlicher Gegenstand des Fürwahrhaltens und dazu wird das lumen fidei gegeben. Aber damit man die Conclusio über alles glaube, im Lichte des Glaubens schaue, mußten, wie Lugo nachweist, auch die Prämissen ebenso fest (super omnia) und gleichfalls unter dem Einflusse des lumen fidei geglaubt werden. Wie aber diese beiden Vernunftwahrheiten, so können noch eher die beiden ganz evidenten: Existenz und Vorsehung Gottes über alles festgehalten werden. Wie der Wille den Verstand bestimmt, jene zwei Prämissen im Glaubensacte, nicht wegen der höchsten Auctorität Gottes, sondern weil er es für nothwendig zum Glaubensacte oder für angemessen erachtet, über Alles festzuhalten, so kann der Wille dem Verstande auch einen assensus super omnia befehlen, etwa aus dem Grunde, weil er unbedingt die Rechtfertigung oder das Heil dadurch erreichen will oder allgemeiner, weil die religiöse Wahrheit die wichtigste von allen ist.

Eine solche Erkenntniß kann aber recht wohl durch das lumen fidei zu einem göttlichen Glauben erhoben werden, wenigstens, wenn vielleicht an dem vollen Wesen desselben etwas fehlen sollte, zu einem solchen, der den Menschen zu rechtfertigen im Stande ist.

2. Aber, könnte man noch einwenden, ein volle Ueberzeugung von jenen beiden Vernunftwahrheiten ist ohne die Offenbarung gar nicht möglich. Denn der Satz: „Gott ist denen, die ihn suchen, ein Vergelter," muß für den Sünder, der sich bekehren und auf die Rechtfertigung vorbereiten will, die bestimmtere Fassung annehmen: Gott verzeiht dem Sünder, der sich zu ihm bekehrt. Die Hoffnung ist gewiß nicht blos necessitate praecepti zur Rechtfertigung erforderlich, sondern aus inneren Gründen; denn ohne sie fehlt der psychologische Antrieb zur Bekehrung.

Nun aber kann der Mensch durch rein natürliche Vernunfterkenntniß keine Gewißheit haben, ob Gott seine Buße annehmen werde. Die Todsünde ist eine definitive Abwendung von Gott, dem letzten Ziele, sie schließt eine unendliche Schuld ein, welche der Mensch auch durch die härteste Buße nicht abtragen kann. Ob aber Gott ohne Genugthuung aus reiner Barmherzigkeit die Schuld ver-

zeihen, den definitiven Abfall wieder in Freundschaft verwandeln werde, kann kein Mensch wissen. Haben wir ja unter anderm auch aus diesem Umstande in der Apologetik die Nothwendigkeit der Offenbarung darzuthun gesucht[1]).

Allerdings darf der Sünder, der sich bekehren will, nicht ohne Hoffnung auf Vergebung sein, er darf nicht an der Barmherzigkeit Gottes verzweifeln, aber die feste fiducia der Reformatoren ist ganz gewiß nicht erforderlich. Es reicht ein Schimmer von Hoffnung hin, es braucht nur die Möglichkeit der Verzeihung in Aussicht zu stehen, um die Bekehrung in Angriff zu nehmen. Diese Möglichkeit stellt sich aber dem religiös gesinnten Menschen sehr dringlich dar. Er weiß, daß Gott unendlich gütig ist, er thut was er kann, um Gottes Zorn zu besänftigen, und hegt die Ueberzeugung, er werde nicht ganz verworfen werden. Ein Act der christlichen Hoffnung ist dies allerdings nicht; diese vertraut auf Gott über Alles, auch im Zustande der Sünde, weil der Gläubige weiß, daß Gott dem reuigen Sünder sicher verzeihen wird. Aber diese christliche Hoffnung ist nicht nothwendig necessitate medii zur Rechtfertigung; dieselbe kann ja auch beim Christen, wenn vollkommene Liebe vorhanden ist, welche unmittelbar rechtfertigt, ganz ausfallen. Und dieser Fall kann auch bei einem Heiden eintreten: er kann Gott über Alles lieben, also vollkommene Reue über seine Sünden erwecken; und er ist gerechtfertigt. Freilich wird er nicht wissen, ob er gerechtfertigt ist, aber das stößt unsere These nicht um, sondern beweist nur, wie traurig der Zustand der Menschen, insbesondere der sündigen Menschen ohne Offenbarung wäre. Die Apologetik behauptet nicht die Nothwendigkeit der Offenbarung in dem Sinne, als wenn ohne sie kein Heil möglich wäre, sondern in dem Sinne, als sie allein eine würdige und vollkommene religiöse Erkenntniß und Gottesverehrung vermitteln kann. Daß aber ohne sichere Erkenntniß von der Möglichkeit der Nachlassung der Sünden die Religion äußerst dürftig wäre, ja auf die Dauer schwer bestehen könnte, ist gewiß nicht zu leugnen.

3. Unsere Auffassung vereinigt also recht wohl die Nothwendigkeit der Offenbarung mit der Möglichkeit des Heiles außer der Offenbarung. Und gerade aus apologetischem Interesse, um den vielgehörten Vorwurf, die katholische Kirche verdamme alle Ungläubigen und Heiden zur Hölle, zurückzuweisen, haben wir uns so

1) Apologetik II. Bd. S. 33.

eingehend mit dieser Frage beschäftigt. Auf die seelsorgerliche Praxis soll dieselbe in keiner Weise Einfluß üben.

Jenem Vorwurfe gegenüber erklären wir mit aller Bestimmtheit, es ist nicht kirchliches Dogma, sondern nur eine theologische Lehrmeinung, daß ohne eigentlichen Glauben das Heil unmöglich ist. Solche Lehrmeinungen, wenn sie auch noch so weit verbreitet sind, können aber um so weniger der Kirche aufgebürdet werden, als sich ganz evident nachweisen läßt, daß sachliche Gründe für dieselben fehlen, daß vielmehr sehr triftige Gründe für das Gegentheil vorhanden sind.

4. Wenn wir nun freilich damit die Zulänglichkeit des uneigentlichen Glaubens zum Heile als sehr wahrscheinlich dargethan haben, so wäre es verkehrt, auf Grund dieser Probabilität in praxi mit dem uneigentlichen Glauben sich zu begnügen. Wenn es sich um Mittel zum ewigen Heile handelt, darf nicht eine probabele, sondern muß die sichere Meinung befolgt werden. Und von diesem Gesichtspunkte aus ist eine Entscheidung der Congregation des heiligen Officiums zu verstehen, welche die Missionäre anhält, „auch dem sterbenden Erwachsenen, der nicht ganz unfähig ist, die Geheimnisse des Glaubens zu erklären, welche necessitate medii nothwendig sind, wie besonders die Geheimnisse der Dreifaltigkeit und Menschwerdung[1])."

Daß damit keine definitive Entscheidung über die theoretisch nothwendigen oder hinreichenden Dispositionen zur Rechtfertigung gegeben worden ist, beweist schon die Thatsache, daß nach wie vor die Theologen über die Nothwendigkeit des Glaubens an die Dreifaltigkeit und an die Menschwerdung streiten. Vier Meinungen gibt es darüber: 1° Suarez und Lugo anerkennen blos eine necessitas praecepti; 2° manche ältere Theologen behaupten eine absolute necessitas medii, so daß niemals ein Mensch ohne den Glauben an diese Geheimnisse selig werden könnte; 3° die meisten Thomisten behaupten die Nothwendigkeit blos für das N. T.; 4° Manche meinen, er sei nothwendig zum Heil, aber nicht zur Rechtfertigung.

Auch abgesehen von unseren obigen Ausführungen zeigt ein Blick auf die drei letzten Meinungen, daß sie entweder inconsequent sind, oder nicht bewiesen werden, jedenfalls die Probabilität der ersten nicht aufheben.

5. Noch möchte man einwenden, unsere Ausführungen bewiesen blos, daß die Nothwendigkeit des eigentlichen Glaubens keine absolute

1) Vom 28. Febr. 1703.

sei, es gebe aber auch eine necessitas medii, die vom Willen Gottes abhänge, so die Nothwendigkeit der Taufe, die mit dem Glauben in dieser Beziehung auf eine Stufe gestellt wird. „Wer glaubt und getauft ist, wird gerettet werden, wer nicht glaubt, wird verdammt werden[1])."

Aber es hätten die Vertheidiger der gegentheiligen Meinung zu zeigen, daß Gott wirklich einen so nothwendigen Zusammenhang zwischen eigentlichem Glauben und Seligkeit festgesetzt hat, wie er zwischen Taufe und Seligkeit besteht; denn aus jener Stelle folgt er sicher nicht. Für unseren Zweck reicht aber hin, daß die Nothwendigkeit des Glaubens an die Offenbarung nur von Gott gewollt sei. Denn dann kann die Begierde darnach den eigentlichen Glauben ersetzen, wie dies ja auch der heil. Thomas ausdrücklich lehrt, während bei einer inneren Nothwendigkeit die Begierde nach dem nothwendigen Mittel zur Erreichung des Zieles nichts nützt. Wenn umgekehrt blos eine bloße necessitas praecepti besteht, dann reicht schon die Unkenntniß hin, von der Anwendung jenes Mittels zu entschuldigen.

Es ist somit unsere Auffassung durchaus soweit annehmbar, daß sie einen schweren Vorwurf gegen die Kirche zurückzuweisen im Stande ist; die Art und Weise dagegen, wie die gegentheilige Ansicht den Heiden das Heil ermöglichen will, wird Niemanden, der außer der Kirche steht, befriedigen. Was von den Glaubensresten bei den Heiden zu halten ist, haben wir oben schon gesehen. Andere meinen, Gott werde dem Heiden, der nach seinem Gewissen lebt, einen Glaubensboten oder gar einen Engel senden, um ihn zu belehren, oder er werde durch seine Gnade ihn innerlich erleuchten.

Wenn man letzteres von der gratia illustrationis versteht, so ist dies in Anbetracht des allgemeinen Heilswillens Gottes ganz sicher, versteht man darunter aber eine innere Belehrung im Offenbarungsglauben, so wäre das ein großes Wunder, vielleicht noch größer als die Sendung eines Engels. Solche außerordentliche Wunder sind zwar möglich, sie geschehen aber nicht und können nicht das regelrechte Heilsmittel für die Heiden sein. Dasselbe gilt oder galt doch in früheren Jahrhunderten auch vor der Sendung eines Glaubenspredigers: eher hätte ein Engel als ein Missionär zu den Indianern oder Kanaken kommen können. Solche Aussprüche sind recht geeignet, den allgemeinen Heilswillen Gottes zu illustriren: Wenn es zum Heile nöthig wäre, wenn keine andere Möglichkeit

1) Mark. 16, 16.

vorhanden wäre, würde Gott selbst ein Wunder wirken. Daß der heil. Thomas, der ja auch so redet, auf dieses Wunder nicht gerechnet hat, beweist seine oben citirte Erklärung von der Ersetzbarkeit des Glaubens durch das Verlangen nach demselben.

§. 454.

Der Glaube, welcher von der Schrift und der Tradition zur Rechtfertigung gefordert wird, ist nicht der Fiducialglaube der Reformatoren, sondern der Glaube an die geoffenbarten Wahrheiten.

1. Der Gegensatz zwischen dem rechtfertigenden Glauben der Protestanten und dem rechtfertigenden der Katholiken ist in sich nicht so stark, wie er thatsächlich durch die Polemik sich gestaltet und verschärft hat. Die Reformatoren lehren, jener Glaube rechtfertigt, kraft dessen wir fest vertrauen, daß uns um der Verdienste Christi willen unsere Sünden nachgelassen werden: es ist ein Vertrauen auf die göttliche Verheißung. Die katholische Kirche dagegen lehrt: der von der Schrift und Tradition zur Rechtfertigung verlangte Glauben ist das Fürwahrhalten der Offenbarung wegen der Auctorität Gottes, der höchsten Wahrheit. Diese beiden Auffassungen schließen sich nicht nothwendig aus, sondern richtig verstanden ergänzen sie sich und schließen einander ein. Denn der Protestant kann ja doch nur auf Grund des Glaubens jenes feste Vertrauen auf die Verdienste Christi und die Verheißungen Gottes haben; sie sind ihm ja nur durch die Offenbarung bekannt. Er kann nur in dem Maße unerschütterlich auf Gott vertrauen, als er unerschütterlich fest an ihn glaubt. Also schließt der Fiducialglaube wesentlich den eigentlichen Glauben als Fürwahrhalten der Offenbarung ein.

Umgekehrt schließt dieser letztere, welcher von der katholischen Kirche zur Rechtfertigung verlangt wird, das Vertrauen, die Hoffnung nicht aus, sondern fordert diese Acte als weitere Stadien des Glaubenslebens. Denn kein katholischer Theologe behauptet, daß, wie man uns vorwirft, eine bloße Verstandesthätigkeit rechtfertigen und selig machen könne. Dieser Glaube an die geoffenbarten Wahrheiten ist nur Vorbedingung, Grundlage der Vorbereitung auf die Rechtfertigung. Wesentlich aber für diese Vorbereitung ist das Vertrauen auf Gottes Verheißung. Die Hoffnung nimmt ja einen hervorragenden Platz unter den Acten der Vorbereitung auf die Rechtfertigung ein; ohne sie oder die sie einschließende Liebe ist eine Hin-

wendung zu Gott selbst psychologisch nicht denkbar. Die Verstandesthätigkeit, die wir zur Rechtfertigung nothwendig erachten, soll ja nicht diese selbst bewirken, sondern sie ist conditio sine qua non zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung. Einen solchen vorbereitenden Einfluß können doch auch die Protestanten der Verstandesthätigkeit, wie sie sich im Glauben äußert, nicht absprechen, wenn sie den Proceß der Rechtfertigung nicht zu einer bloßen Gefühlsschwärmerei, zu einer blinden Träumerei herabsetzen wollen.

Es zeugt aber auch von einer sehr oberflächlichen Auffassung der theologischen Tugend des Glaubens selbst, wenn man sie als bloße Sache des Verstandes verdächtigt. Im Glauben gibt sich die Seele ihrem Gott ebenso unbedingt und innig hin, wie in der Hoffnung; ja diese Hingabe ist um so vollkommener, als der Gläubige gerade sein Höchstes und Edelstes, seine Einsicht uneingeschränkt an Gott, die höchste Wahrheit hingibt.

Allerdings ist dies noch nicht die ganze Hingabe an Gott; sie rechtfertigt an und für sich noch nicht; sie verlangt noch andere Acte der Reue, der Hoffnung u. s. w., welche näher zu Gott und zur Rechtfertigung führen als der bloße Glaube. Und in diesem Sinne können wir zugeben, daß dem Fiducialglauben eine wichtigere Rolle in dem Proceß der Rechtfertigung zukommt, als einem theoretischen Glauben. Aber auch die Hoffnung, selbst das festeste Vertrauen vermag noch nicht die Rechtfertigung herbeizuführen. Diese besteht in dem Zustande innigster Kindschaft und Freundschaft Gottes, welche nur durch vollkommene Liebe herbeigeführt werden kann, es sei denn, daß Gott mit einer unvollkommenen Vorbereitung zufrieden, von seiner Seite das Fehlende ersetzt, durch ein Sakrament der mangelnden Vollkommenheit der Vorbereitung des Sünders abhilft und ihm die Sünde durch Eingießung der Gnade nachläßt. Die Nothwendigkeit des Sakramentes der Taufe und die der Bekehrung wird aber von der heiligen Schrift ebenso nachdrücklich erklärt, wie die des Glaubens. Also reicht der Glaube, mag man ihn nun als Glauben an die Offenbarung oder als Fiducialglauben fassen, ganz sicher zur Rechtfertigung nicht hin.

2. Es besteht aber auch ein ungeheuerer Unterschied zwischen den beiden Sätzen: Der Glaube ist zur Rechtfertigung nothwendig, und: Der Glaube bewirkt die Rechtfertigung. Ersterer ist, wie wir sahen, evident und wird von der heiligen Schrift gelehrt; letzterer ist nur mit näherer Erklärung zuzugeben, und wenn die heilige Schrift dem Glauben die Rechtfertigung selbst zuschreibt, so sagt sie

doch nirgends, und kann es, wenn sie sich nicht widersprechen will, nicht sagen, daß der Glaube allein rechtfertige. Dem Sinne nach, das kann man zugeben, lehrt allerdings die heilige Schrift und die Tradition und selbst die Kirche, daß der Glaube allein rechtfertige und selig mache. Dann ist aber unter dem Glauben nicht jenes einfache theoretische Fürwahrhalten und noch viel weniger der protestantische Fiducialglauben zu verstehen, sondern unter Glauben, christlichem Glauben ist, wie das Wort so häufig gebraucht wird, die gesammte christliche Religion, der geglaubte Inhalt der Offenbarung zu verstehen. In diesem Sinne kann man sagen, daß außer dem christlichen Glauben kein Heil ist, daß der Glaube an Christus, unser einziges Heil, allein uns selig machen kann. Was nun dieser rechtfertigende Glaube alles einschließt, welche Mittel er zu unserem Heile bietet oder vorschreibt, das ist aus den Glaubensquellen selbst zu ersehen, und zwar nicht mit Berücksichtigung einer oder der anderen Stelle der heiligen Schrift, sondern mit Zugrundelegung aller einschläglichen Zeugnisse. Und da zeigt es sich, daß weder der Glaube als Fürwahrhalten noch der Glaube als Vertrauen das einzige Mittel der Rechtfertigung ist.

3. Von untergeordneter Bedeutung ist dabei die Frage, ob das Wort Glaube, fides, πίστις, in der heiligen Schrift das Vertrauen oder den Glauben im eigentlichen Sinne bezeichne, und an welchen Stellen die erste, an welchen die zweite Bedeutung anzunehmen sei. Das Vertrauen und der Glaube überhaupt, und noch mehr der Glaube an Gott und das Vertrauen auf Gott gehen so in einander über, sind so wenig streng zu scheiden, daß der Sprachgebrauch, besonders der lateinische, beides mit denselben Worten bezeichnet; von fides, Glauben, wird ja fidere, confidere, vertrauen gebildet.

4. Indeß gibt es klare Stellen der heiligen Schrift, in denen ganz unzweifelhaft der eigentliche Glaube, das Fürwahrhalten der Offenbarung als nothwendig bezeichnet, diesem eigentlichen Glauben die Rechtfertigung zugeschrieben wird.

Der Heiland selbst bezeichnet als unerläßliche Bedingung des Heils die Taufe und den Glauben, der dem Evangelium gezollt wird, das die Apostel predigen sollen, wie er als einzigen Grund des ewigen Verderbens den Unglauben gegenüber der Predigt des Evangeliums erklärt [1]).

1) Praedicate Evangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit, qui vero non crediderit, condemnabitur. Mark. 16, 15.

Der heil. Johannes lehrt, daß der durch Wunder beglaubigte und vom Apostel durch sein Evangelium begründete Glaube, insbesondere an die Gottheit Jesu Christi, das Leben verleihe[1]).

Der heil. Paulus gibt sogar eine Definition des Glaubens, jenes Glaubens, durch den man Gott allein gefallen kann, und bezeichnet die Wahrheiten, welche Gegenstand des Glaubens sind, und insbesondere gibt er zwei Wahrheiten an, die man durchaus für wahr halten muß, um selig zu werden[2]).

Der Glaube ist eine auf triftigen Beweis gestützte feste Ueberzeugung (ἔλεγχος) von dem, was der Mensch nicht sieht und aus sich nicht erkennt. Durch denselben ist uns das, was wir in Zukunft erhoffen, schon fester Bestand und gegenwärtige Wirklichkeit (ὑπόστασις). Die Altväter haben sein Zeugniß angenommen und darnach gelebt; auch wir erkennen durch die Offenbarung die Erschaffung der Welt aus Nichts.

Alles dieses geht aber deutlich auf den Glauben, welcher, ein Act des Verstandes, für wahr hält, was Gott geoffenbart hat. Ebenso muß man die beiden Wahrheiten, daß Gott ist und daß er Vergelter ist, erkennen, damit man durch sie geleitet sich zu Gott hinwenden könne. Die letztere freilich regt auch unsere Hoffnung an, und Gehofftes stellt uns der Glaube gegenwärtig (V. 1.), aber in erster Linie muß der Glaube da sein, das Fürwahrhalten, und das Glauben als Erkennen ist es, was der Apostel vor allem und direct im Auge hat. Wir leugnen ja auch nicht die Nothwendigkeit des Vertrauens, sondern haben umgekehrt oben hervorgehoben, wie letzteres ebenso nothwendig ist wie der eigentliche Glaube, und beide gar nicht von einander getrennt werden dürfen.

Nach der Lehre der heiligen Schrift ist wie der Glaube so auch die heilige Taufe Ursache der Rechtfertigung. Beide Ursachen müssen also als concausae zusammenwirken, wie dies ja auch aus den oben citirten Worten des Heilandes deutlich sich ergibt: qui crediderit *et* baptizatus fuerit, salvus erit. Aber wenn wir selbst bei der allerdings irrigen Auffassung der Protestanten stehen bleiben und-

---

1) Haec autem scripta sunt, ut credatis, quia Jesus est Christus filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine ejus. Joh. 20, 31.

2) Ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Ἐν ταύτῃ γὰρ ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι. Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι Θεοῦ. Χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι. πιστεύσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ Θεῷ, ὅτι ἐστὶ καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται. Hebr. 11, 1. 2. 3. 6.

das Sakrament als bloßes Mittel, um den Glauben zu wecken, gelten lassen wollten, so lehrt uns doch die Offenbarung klar und deutlich, daß vor allem der Glaube an die Offenbarung es ist, der mit der Taufe verbunden werden muß, um die Rechtfertigung zu bewirken.

Außer der angeführten Stelle aus Markus 16. lehrt dies noch deutlicher die Apostelgeschichte, in welcher berichtet wird, wie der Befehl des Heilandes von den Aposteln und Jüngern verstanden und ausgeführt wurde. „Als sie des Weges zogen, kamen sie an ein Wasser. Und der Eunuch sprach: Was hindert, daß ich getauft werde? Es sprach Philippus: Wenn du von ganzem Herzen glaubst. Dieser antwortete und sprach: Ich glaube, daß Jesus der Sohn Gottes ist . . . . Und er taufte ihn[1])."

5. Diese Praxis des heiligen Diakon hat die Kirche immer in ihrem Taufritus eingehalten. Das Katechumenat diente nicht dazu, Fiducialglauben zu erwecken, sondern die Katechumenen über die Glaubenswahrheiten zu unterrichten; von dem „Katechisiren" haben sie ja ihren Namen erhalten. Nachdem ihnen in dieser Vorbereitung das Symbolum und die anderen hauptsächlichsten Glaubenswahrheiten dargelegt worden, mußten sie unmittelbar vor dem Empfange der Taufe nochmals das Symbolum recitiren und zugleich mit der Abschwörung des Teufels und seiner Werke den Glauben speciell an die heilige Dreifaltigkeit wenigstens durch ihre Pathen bekennen[2]).

Von allen diesen Einzelheiten des jetzigen Taufrituals finden sich Spuren oder ausdrückliche Aussagen bei den heiligen Vätern und muß denselben also ein hohes Alter zugeschrieben werden. Die fast wörtliche Uebereinstimmung der Taufgebete selbst in ungewöhnlichen Ausdrücken und nebensächlichen Einzelheiten, wie wir sie im Römischen und Griechischen Taufritus finden, weist auf einen sehr alten, ja apostolischen Ursprung hin. Denn man muß wohl zugeben,

---

1) Apostelgesch. 8, 36—38.

2) Dem Abrenuntias Satanae et omnibus operibus ejus et omnibus pompis ejus? . . . und: Credis in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae? Credis in Jesum Christum Filium ejus unicum . . .? Credis et in Spiritum S. . . . des Römischen Taufritus entspricht wörtlich im Griechischen Taufritual: Ἀποτάσσῃ τῷ Σατανᾷ καὶ πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ . . . καὶ πάσῃ τῇ πομπῇ αὐτοῦ; und καὶ πιστεύεις αὐτῷ, worauf der Katechumene drei Mal das Symbolum hersagen muß; und weiter: Προσκυνῶ Πατέρα, Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα, Τρίαδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον ist die Antwort auf die Frage des Priesters, ob er wirklich nun Christus anhangen wolle, συνετάξω τῷ Χριστῷ, und auf seine Aufforderung, Christus auch anzubeten.

daß es sich dabei nicht um eine von Christus angeordnete Form des Sakramentes handelt, sondern um Zuthaten, die nur auf die Taufe vorbereiten. Im Griechischen Euchologium ist der oben angeführte Ritus nicht einmal unter dem Ritus Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου βαπτίσματος verzeichnet, sondern demselben unter der Aufschrift Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον vorausgestellt.

Von den heiligen Vätern spricht beispielsweise der heil. Leo d. Gr. besonders entschieden die Rechtfertigung dem eigentlichen Glauben zu, und zwar dem orthodoxen Glauben an die zweifache Natur und die Einheit der Person in Christus: Hoc enim est, quod justificat impios: hoc est quod ex peccatoribus facit sanctos, si in uno eodemque Domino N. J. Chr. et vera deitas et vera credatur humanitas[1]).

Diese Beweise aus der Tradition, obgleich sie im Grunde auf die heilige Schrift sich stützen, werden natürlich auf ungläubige Protestanten, wie Harnack und seine Anhänger, keinen Eindruck machen. Gehen ja diese soweit, die heilige Schrift selbst anzutasten und z. B. die Pastoralbriefe des heil. Paulus als unecht zu verwerfen, weil sie dem protestantischen Rechtfertigungsprincip widersprächen. Aber gläubige Protestanten können doch nicht zugeben, daß die Kirche schon von der Zeit der Apostel an eine verkehrte Auffassung von jenem Glauben gehabt habe, der zum Heile absolut nothwendig ist.

§. 455.

Der Glaube allein rechtfertigt nicht.

I. Das Grunddogma des protestantischen Glaubenssystems, wenn man es *inhaltlich* betrachtet, sein *Material*princip ist der Satz von dem alleinseligmachenden Glauben. Das *Formal*princip dieses Systems, d. h. sein höchstes *Erkenntniß*princip, ist der Satz von der vollständigen Sufficienz der heiligen Schrift für die Construction des Glaubensinhaltes. Beide Principien stehen aber in diametralem Widerspruch mit einander. Also ist der Protestantismus auf einen fundamentalen Widerspruch, auf eine innere Absurdität gegründet. Zudem sind beide Sätze, jeder für sich, nur durch eine Erschleichung beweisbar bezw. ganz evident falsch. Also stützt sich das protestantische System auf einen sich selbst vernichtenden Complex von Absurditäten.

1. Daß der Glaube *allein* selig mache, und gar der Fiducialglaube, ist nirgends, am allerwenigsten klar und deutlich in der hei-

1) Serm. 4. de Epiphania.

ligen Schrift enthalten. Und doch soll nach dem Formalprincip absolut alles von der religiösen Erkenntniß ausgeschlossen bleiben, was nicht klar und deutlich in der heiligen Schrift enthalten ist.

Im Gegentheil: Die heilige Schrift verlangt mit demselben Nachdruck, ja noch häufiger und entschiedener auch andere Werke zur Seligkeit und Rechtfertigung. Alle Ermahnungen an die Gläubigen sind fast ausschließlich Ermahnungen zu einem guten Lebenswandel, zur Erfüllung der Gebote, zur Furcht Gottes, und für den Sünder Aufforderungen zur Bekehrung, Bußübung, zu würdigen Werken der Buße u. s. w. Einzelne Stellen anzuführen ist überflüssig, da jede Seite der heiligen Schrift diese Ermahnungen wiederholt. Also muß wenigstens neben dem Glauben auch noch das Gute gethan, Buße geübt werden, um gerechtfertigt und selig zu werden.

2. Ja die heilige Schrift lehrt ausdrücklich, daß der Glaube allein nicht ausreicht, sondern auch die guten Werke, insbesondere die Liebe mit dem Glauben verbunden werden muß. „Nicht ein Jeder, der zu mir sagt, Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters thut[1]." Der heil. Jakobus erklärt ausdrücklich: „Ihr sehet, daß durch die Werke der Mensch gerechtfertigt wird, und nicht allein durch den Glauben[2]."

Freilich hat Luther sich nicht gescheut, deshalb den Brief des heil. Jakobus einen Strohbrief zu nennen. Damit hat er aber nicht nur sein fundamentales Formalprincip umgestoßen, sondern sich an der heiligen Schrift selbst, die doch die einzige und allein hinreichende Quelle der Offenbarung sein soll, in gotteslästerischer Weise vergriffen, sich in frivolem Hochmuthe über einen heiligen Apostel gestellt: eine Erhebung, die wir ihm nicht andichten, die er selbst mitunter bekennt; seine Sendung steht ihm höher als alle heilige Schrift.

3. Aber selbst der heil. Paulus, auf den sich die Reformatoren und ihre Anhänger auch jetzt noch ausschließlich berufen, lehrt, daß der Glaube mit der Liebe verbunden sein müsse. Wie der heil. Jakobus lehrt, daß der Glaube ohne Werke todt sei[3], so fordert der heil. Paulus, daß er durch Liebe wirksam sein müsse. Seine πίστις δι ἀγάπης ἐνεργουμένη[4] ist wörtlich die fides caritate formata der Scholastiker, über welche die Protestanten sich so sehr entsetzen.

---

1) Matth. 7, 21. — 2) Jak. 2, 24.
3) Jak. 2, 26. — 4) Galat. 5, 6.

4. Aber wenn selbst die heilige Schrift ausdrücklich den Satz enthielte, daß der Glaube allein selig mache, so müßte man nach allgemeinen hermeneutischen Regeln ihn in einem Sinne verstehen, der nicht durchaus unsinnig, unvernünftig und für die Sittlichkeit der Christen ganz verhängnißvoll wäre. Schließt man aber die guten Werke aus, wie dies Luther ausdrücklich thut, dann ist der Satz unvernünftig, gotteslästerisch und birgt die schlimmsten sittlichen Gefahren in sich. Ersteres erkennen besonnene Protestanten, wie z. B. Hugo Grotius auch an und protestiren dagegen. Die schlimmen sittlichen Folgen sind nicht ausgeblieben; Luther selbst beklagt sich über die zunehmende sittliche Verrohung unter dem neuen Evangelium, die unter dem Papstthum nicht so arg gewesen.

Später freilich haben die schlimmen sittlichen Folgen des reformatorischen Princips sich weniger fühlbar gemacht, und zwar aus doppeltem Grunde. Das öffentliche und sittliche Leben wurde nach dem Austoben der reformatorischen Revolution von den Fürsten mehr auf rein natürlicher, humanistischer Grundlage geordnet. Der Glaube, die Religion traten immer mehr vor der weltlichen Cultur zurück. So vermochte das Wüthen Luthers gegen die Vernunft, Wissenschaft und Kunst ebensowenig nachhaltig der Entwickelung dieser Güter der Menschheit in den protestantischen Ländern zu schaden, wie sein Toben gegen die guten Werke das sittliche Leben wesentlich beeinflußte.

Der zweite Grund, der die reformatorische Rechtfertigungslehre mehr oder weniger unschädlich machte, war die Abkehr von derselben selbst in gläubigen Kreisen. Hase beklagt es, daß die protestantische Theologie sich der semipelagianischen Rechtfertigungslehre der katholischen Kirche zugewandt[1]); ein angesehener norwegischer Theologe erklärt ganz offen, daß die skandinavische lutherische Kirche allgemein die katholische Gnadenlehre angenommen habe. Das protestantische Volk weiß, wie Convertiten versichern, erst recht nichts von der haarsträubenden Rechtfertigungstheorie Luthers, sondern folgt seinem ge-

1) Der orthodox-kalvinistische Theologe A. Zahn sagt, er komme in Verlegenheit, wenn man ihn frage, welche protestantische Theologen er in der Gegenwart noch anempfehlen könne. „Der Abfall ist auf die Höhe gestiegen." „Am besten sind noch meine eigenen Vettern Theodor Zahn und Adolph Schlatterer; aber ich bin auch bei ihnen nicht ganz sicher. Den glänzenden Scharfsinn und die abgrundstiefe Gelehrsamkeit von Th. Zahn bewundere ich, aber ich glaube, er ist Synergist wie alle anderen Theologen." Ein Winter in Tübingen. Skizzen aus dem Leben einer deutschen Universitätsstadt. Stuttgart 1896.

sunden und christlichen Sinne, der es zur katholischen und biblischen Rechtfertigungslehre führt.

Die Sittlichkeit, welche sich also auch in protestantischen Kreisen findet, kommt so wenig vom Grunddogma, wie die Blüthe von Wissenschaft und Bildung in denselben Kreisen. Gerade umgekehrt, wie trotz und gegen den Grundirrthum Luthers über die Blindheit der Vernunft und der Verwerflichkeit der echt menschlichen Bestrebungen sich diese auf rein natürlicher Grundlage entwickelten, so besteht in der protestantischen Kirche Sittlichkeit nur im Widerspruch mit dem Materialprincip. In sich ist und bleibt dasselbe ebenso unvernünftig und unsittlich wie unbiblisch.

II. Die Bibel ist ja von Luther auch nur zum Aushängeschild genommen worden, um seine a priori construirte von individuellen abnormen Bedürfnissen eingegebene und aus vermeintlicher innerer Erfahrung abgeleitete Rechtfertigungstheorie zu stützen; dieses so construirte Princip ist dann nachträglich in die heilige Schrift hineingetragen worden; abgerissenen Sätzen und einzelnen Worten derselben ist die Gesinnung und Stimmung Luthers untergelegt worden.

1. Nun erscheint es ja a priori allerdings sehr annehmbar, daß wir durch ein festes Vertrauen auf Gott und speciell auf die Verheißungen und Verdienste Christi Gott gefallen und gerechtfertigt werden können; selbst die heilige Schrift betont das Vertrauen, namentlich wenn es sich um ein gutes Gebet handelt, auf das nachdrücklichste.

2. Aber wenn man doch einmal a priori aus der Natur der Sache das wirksamste Mittel zur Rechtfertigung bestimmen will, so ist einleuchtend, daß der Liebe eine hervorragendere Bedeutung in der Erlangung des Heils, in der Sündenvergebung zugeschrieben werden muß, als dem Glauben oder dem Vertrauen. Denn sie ist direct der Sünde entgegengesetzt und schließt sie mit einer gewissen inneren Nothwendigkeit aus, sie stiftet jene innige Freundschaft und Kindschaft Gottes, welche die Frucht der Rechtfertigung ist.

Der Liebe schreibt auch die heilige Schrift eine stärkere, unmittelbarere Wirksamkeit in der Rechtfertigung zu, als dem Glauben: Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum [1]). Der heil. Johannes spricht es als einen allgemeinen Grundsatz aus, der sich also aus der Natur der Sache ergibt, daß die Liebe die Menge der Sünden, d. h. die zahlreichsten und schwersten Sünden bedeckt. Nach dem

1) Luk. 7, 47.

Siraciden löscht das aus Liebe gespendete Almosen die Sünden aus, wie das Wasser das Feuer, wie das Feuer das Eis schmilzt [1]).

3. Ebenso kommt der Reue, der Buße der Natur der Sache nach eine ganz unmittelbare Wirksamkeit in der Rechtfertigung, eine viel directere als dem Vertrauen, zu. Die Reue ist die directe Reaction des Willens gegen die sittliche Unordnung, welche in der Sünde liegt, und so nothwendig, daß ohne sie Verzeihung nicht möglich ist. So viel an ihm ist, muß der Sünder seine böse That ungeschehen zu machen suchen. Da dies aber mit der physischen Handlung nicht möglich ist, so muß er ihre moralische Schlechtigkeit zu beseitigen suchen. Dazu ist aber erforderlich, daß ihm erstens seine Sünde leid ist, daß er sie bereut, zweitens, daß er die sittliche Unordnung, welche sie in sich schließt, zu sühnen und so zu beseitigen sucht, also sich bekehrt, Buße thut. Eine Sinnesänderung, μετανοία, muß jedenfalls in dem Sünder eintreten; aber nicht blos, wie Luther aus der Etymologie des griechischen Wortes folgern will, ein bloßes Ablassen von der Sünde und ein Vorsatz zum Besseren, sondern gerade nach der Bedeutung des μετα — und nach der Etymologie des lat. poenitentia muß er anders gesinnt, entgegengesetzt gesinnt sein, sich selbst für seine Schuld bestrafen. Der sündige Wille hat sich gegen Gott empört, über seine Stellung als Geschöpf ungebührlich, unendlich erhoben. Nach den Forderungen der Gerechtigkeit muß diese schreiende Unordnung ausgeglichen werden. Das ist aber nicht anders möglich, als dadurch, daß der hochmüthige Wille ebenso stark herabgedrückt wird, als er sich unordentlich erhoben hatte. Das geschieht nur dadurch, daß er etwas erleide gegen die Gelüste, denen er sündhaft gefröhnt, daß er ein Gut verliere, was er als Mensch besitzen könnte, ein Uebel erleide, das ihm als unschuldigem Menschen nicht zukäme. Wenn er nun unterläßt, diese Genugthuung der Gerechtigkeit zu leisten, so muß die Strafe eintreten; bestraft er sich aber selbst durch Uebernahme eines Leidens, so ist der Weg zur Bekehrung gebahnt: er hat die unmittelbarste Vorbereitung zur Verzeihung getroffen.

4. Außerdem verlangt das Concil von Trient unter den Acten der Vorbereitung noch Furcht, Liebe, das Verlangen nach dem Sakramente und den Vorsatz der Besserung [2]): welche sich theils wieder

1) Eccli. 3, 33.

2) Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti *fidem* ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt; atque illud

aus der Natur der Sache, theils aus der klaren Lehre der Schrift ergeben und vom Concil aus der heiligen Schrift begründet werden.

Diese Acte sind nicht alle gleich nothwendig: sie können zum Theil auch wegfallen, oder es können noch mehr, als die erwähnten, als Vorbereitung dienen. Das Concil gibt eben nur den normalen, nach psychologischen Gesetzen gewöhnlichen Weg an. Die Furcht vor der Strafe ist ein sehr gewöhnliches Motiv zur Bekehrung, aber es kann durch Liebe ersetzt werden, wie bei der heil. Maria Magdalena, deren vollkommene Liebe allein die Vergebung der Sünden bewirkte. Die Liebe im strengen Sinne braucht auch nicht vorhanden zu sein, sondern nur in dem weiteren als eine Hinwendung des Willens zu Gott. Nur wenn die Vorbereitung allein, ohne Sakrament, die Rechtfertigung bewirken soll, muß die Liebe eine eigentliche, vollkommene sein. Da aber nach göttlicher Anordnung das Sakrament der Taufe und Buße die Rechtfertigung regelrecht bewirkt, so muß das Verlangen darnach, wenigstens das einschließliche, vorhanden sein, wenn das Sakrament selbst nicht empfangen werden kann. Der Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, wird schon von der wahren Reue gefordert; denn demjenigen sind seine Sünden nicht wahrhaft leid, der nicht den festen Entschluß faßt, sie in Zukunft zu meiden.

Außer diesen vom Concil angeführten Acten fordert die heilige Schrift noch zu Werken der Barmherzigkeit[1]) auf, um Nachlassung der Sünden zu erlangen, zum Gebete, so besonders in den Psalmen, zum Fasten[2]) u. s. w.

III. Es ist also eine der Vernunft und der Offenbarung widersprechende Behauptung, welche Luther in der christlichen Kirche nach 1500 Jahren ihres Bestandes zuerst aufstellte, daß der Glaube allein selig mache und rechtfertige. Es wäre also gar nicht nöthig, auf die Beweise, die er der heiligen Schrift, insbesondere dem heil. Paulus entnimmt, näher einzugehen. Wir brauchen sie nach dem Gesagten nur noch kurz zu berühren.

---

inprimis a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemtionem, quae est in Christo Jesu, et dum peccatores se esse intelligentes a divinae justitiae *timore*, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in *spem* eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tamquam omnis justitiae fontem *diligere* incipiunt. Ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem h. e. per eam *poenitentiam*, quam ante baptismum agi oportet: denique dum *proponunt* suscipere baptismum, inchoare novam vitam et servare divina mandata. Sessio VI. cap. 6.

1) Dan. 4, 24. — 2) Z. B. Joel 2, 12 ff.

1. Zuerst muß bemerkt werden, daß er das Wort „Glauben" in einem Sinne nimmt, der dem ganzen Alterthume fremd war, wenn es die Nothwendigkeit des Glaubens so nachdrücklich betonte. Er versteht nämlich nicht darunter den Glauben an die Offenbarung wegen der Auctorität Gottes, sondern das feste Vertrauen, daß uns wegen der Verdienste Jesu Christi die Sünden nachgelassen seien. Schon darum sind die Stellen, welche er aus dem heil. Paulus für seine neue Lehre anführt, nicht ad rem. Der Apostel hebt allerdings die Nothwendigkeit des Glaubens im Gegensatz zu den Werken hervor, aber das ist nicht der Fiucialglaube, sondern der Glaube an Jesus Christus.

2. Wenn der heil. Paulus die Rechtfertigung dem Glauben ohne die Werke zuschreibt, z. B.: Wir erachten, daß der Mensch durch den Glauben ohne die Gesetzeswerke gerechtfertigt werde[1]), so dürfen diese Stellen nicht so gedeutet werden, daß sie der gesunden Vernunft, der übrigen heiligen Schrift oder dem Apostel selbst widersprechen. Nun aber ist es widersinnig, dem Glauben allein mit Ausschluß aller übrigen Dispositionen die Rechtfertigung zuzuschreiben, wie wir oben ausgeführt haben. Es ist unsittlich, den Glauben mit Ausschluß aller guten Werke als alleiniges Heilsmittel zu proclamiren. „Pecca fortiter, crede fortius," ist Luthers unsittlicher Wahlspruch, der daraus consequent folgt. Die heilige Schrift verlangt nicht blos Glauben, sondern auch andere gute Werke; der heil. Jakobus[2]) erklärt direct, daß der Glaube ohne die Werke todt ist, d. h. unwirksam zum Heile. Die Glaubensbeispiele des Abraham und der Rachel, welche Paulus als Beleg für die Wirksamkeit des Glaubens ohne die Werke angeführt, benutzt gerade der heil. Jakobus, um die Nothwendigkeit der Werke neben dem Glauben darzuthun. Er hat also gerade direct Mißverständnissen in Betreff der Worte des heil. Paulus vorbeugen wollen.

Der heil. Paulus erklärt aber auch selbst, daß, wenn er Glauben besäße, um Berge zu versetzen, derselbe ohne Liebe nichts sei[3]).

3. Es sagt auch der heil. Paulus sehr deutlich, was er unter den Werken versteht, die bei der Rechtfertigung werthlos sind: Es sind die Werke des Gesetzes, die Werke, welche ohne den Glauben an Christus, im Gegensatz zu Christus, aus sich selbst und durch die Kraft des Alten Bundes die Gerechtigkeit und das Heil beanspruchen. Die Briefe an die Römer und Galater, die

1) Röm. 3, 28. — 2) Jak. 2, 26. — 3) 1 Kor. 13.

so die Nothwendigkeit des Glaubens hervorheben, sind gegen die Ansprüche von Juden gerichtet, welche durch die Befolgung des Mosaischen Ceremonialgesetzes und durch moralisch gute Werke, mit Ausschluß der Gnade Jesu Christi, das Heil erlangen wollten. Wenn er z. B. sagt: „Kommt die Gerechtigkeit durch das Gesetz, so ist also Christus umsonst gestorben[1]," so schließt er doch sicher keine Werke aus, die ihren ganzen Werth durch die Gnade, durch den Kreuztod Christi haben, sondern nur solche, welche ohne Christus das Heil als Lohn für natürliche Sittlichkeit und ceremonielle Gerechtigkeit erwerben sollten.

4. Damit löst sich auch ein anderer Einwand, der darum die Vorbereitung auf die Rechtfertigung, wenigstens als meritorisch, neben dem Glauben nicht anerkennen will, weil der heil. Paulus die Rechtfertigung, das Heil durchaus unverdient nennt. Nämlich unverdient wird uns die Rechtfertigung gegeben, weil wir nur unter dem Beistand der zuvorkommenden und begleitenden übernatürlichen Gnade, die uns ganz unverdient gegeben wird, uns auf dieselbe vorbereiten können. Und auch so verdienen wir sie nicht im eigentlichen Sinne; nicht nach Gerechtigkeit, sondern nur nach Güte wird uns für unsere größere oder geringere Sorgfalt in der Vorbereitung auf die Rechtfertigung größere oder geringere Gnade gegeben. Es ist kein meritum de condigno, sondern de congruo, wovon mehr weiter unten. Der heil. Paulus betont aber die Gratuität der Rechtfertigung und des Heiles der Gnade gegen diejenigen, welche sie als Lohn für ihre Werke erwarteten. „Dem aber, welcher Werke vollbringt (arbeitet), wird der Lohn nicht als Gnade, sondern nach Gerechtigkeit gegeben[2]," und: „Wenn aber aus Gnade, dann nicht für die Werke, sonst wäre die Gnade nicht Gnade[3])."

5. Wären die Worte des heil. Paulus in jenem extremen Sinne, den die Lutheraner erfunden haben, zu verstehen, so würde der alleinseligmachende Glaube nicht allein unsere guten Werke ausschließen, sondern auch die von Christus angeordneten Heilsmittel, die heiligen Sakramente. Daß diese nicht überflüssig sind in der Angelegenheit des Heiles, sondern uns wirklich die Gnade vermitteln, wird an einem anderen Orte gezeigt und ergibt sich schon insbesondere aus der absoluten Nothwendigkeit der Taufe, um das Heil zu erlangen[4]). Freilich auch wenn wir durch die Sakramente

1) Galat. 2, 21. — 2) Röm. 4, 4. — 3) Röm. 11, 6.
4) Matth. 28, 19; Mark. 16, 16.

geheiligt werden, so geschieht dies durch den Glauben an Jesus Christus. Denn dieser Glaube schließt selbstverständlich alles ein, was Christus zu unserem Heile angeordnet hat. Ganz gewöhnlich bezeichnet man mit Glauben, Glauben an Christus, christlichem Glauben die gesammte christliche Religion mit ihren Glaubenssätzen, Vorschriften, Heilseinrichtungen, und in diesem Sinne kann und muß man sagen, und sagen es die heiligen Väter, daß der Glaube allein selig mache, nicht etwa eine rein natürliche Religion und Sittlichkeit.

IV. Der Satz, daß der Glaube rechtfertige, ist widerspruchsvoll, mag man ihn auch nur nach seiner positiven Seite hin, nicht gerade in exclusivem Sinne verstehen; d. h. es ist nicht nur absurd, dem Glauben allein mit Ausschluß der guten Werke die Rechtfertigung und das Heil zuzuschreiben, sondern die Wirksamkeit, die hier dem Glauben zugeschrieben wird, ist überhaupt eine nichtige, widerspruchsvolle.

1. Der Glaube „*bewirkt*" die Nachlassung der Sünden dadurch, daß ich fest vertraue und glaube, daß mir meine Sünden nachgelassen sind: Es setzt also dieser Glaube, wenn er wahr sein soll, schon die Nachlassung der Sünden voraus, und doch soll er sie bewirken. Die Ursache ist also Wirkung, und die Wirkung Ursache. Darauf kann man nun antworten, und antworten die Protestanten: Allerdings sind sie uns durch den Kreuztod Christi schon nachgelassen. Denn die Erlösung besteht nicht in einer bloßen Möglichkeit des Heils, sondern sie gibt untrügliche sichere Wirklichkeit desselben. Die Gewißheit des Heils durch die Erlösung soll ja Luther erst gefunden haben.

Daß die Erlösung nicht in einer wirklichen Nachlassung aller Sünden besteht, sondern blos die Möglichkeit und Ursächlichkeit dazu bietet, haben wir im Tractat von der Erlösung gezeigt. Hier genügt zu bemerken, daß, wenn die Erlösung die thatsächliche Erlösung bietet, dann *alle* Sünder gerechtfertigt sind, mögen sie nun Glauben haben oder nicht; im Grunde sind die Sünden dann schon nachgelassen, bevor sie begangen werden. Der Glaube bewirkt also ganz und gar nichts: entweder sind Gläubige und Ungläubige gerechtfertigt, oder die einen wie die anderen sind und bleiben innerlich Sünder.

Das gibt der Protestantismus im Grunde auch wieder zu: manchmal läßt er auch die Sünder erlöst sein, wenn es sich um die Actualität und Gewißheit der Erlösung, unabhängig von un-

serem Zuthun, handelt, ein andermal läßt er aber auch wieder den durch den Glauben Gerechtfertigten noch innerlich schlecht sein. Daß die letztere ungeheuerliche Behauptung der Rechtfertigungslehre des heil. Paulus und der heiligen Schrift überhaupt widerspricht, werden wir noch eigens darthun. Daß aber auch die Rechtfertigung durch den Glauben allein, d. h. blos durch die Verdienste der Erlösung, welche derselbe im Grunde schon bewirkt hat, und doch auch ohne unsere Mitwirkung bewirken soll, einen Widerspruch in sich enthält, ist leicht einzusehen.

2. Die Gewißheit unseres Heils nämlich, welche Luther zuerst geschaffen haben soll, liegt nach Harnack darin, daß wir schon erlöst sind, und ohne weitere Werke nur fest zu glauben brauchen, daß wir gerechtfertigt sind. Wenn dem aber so ist, dann bewirkt erstens der Glaube gar nichts Objectives; die Rechtfertigung besteht in einem bloßen subjectiven Gemüthsproceß; sie ist ja, wie die modernen Stimmführer der reformatorischen Ideen erklären, die Rechtfertigung selbst. Heilsgewißheit, Glaube, Rechtfertigung sind, wie wir von ihnen hörten, synonyme Ausdrücke.

Zweitens aber ist die Wirksamkeit des Glaubens, mit Ausschluß der eigenen sittlichen Thätigkeit in der Rechtfertigung und überhaupt in der Angelegenheit des Heils, eine so unsinnige, unsittliche, der Offenbarung schnurstracks widersprechende Behauptung Luthers, daß die jetzigen Protestanten sich ihrer schämen und, wie wir Zahn u. A. oben beklagen hörten, selbst die begeistertsten Anhänger der Reformation sie aufgegeben und „Synergisten" geworden sind.

Harnack versucht sogar Luther selbst von einer solchen Makel rein zu waschen, indem er die recht naive Bemerkung macht: wo sich Luther der Sache klar bewußt gewesen, habe er niemals die Nothwendigkeit der guten Werke geleugnet. Damit kann man freilich alle unsittlichen und gotteslästerischen und einander widersprechenden Kraftsprüche des wirren Reformators beseitigen: er hat nicht immer mit klarem Bewußtsein gesprochen. Das ist ja nun gewiß nicht völlig in Abrede zu stellen, aber hier verwickelt Harnack sich und Luther in einen neuen Widerspruch.

Die Heilsgewißheit hängt nach lutherischer Lehre daran, daß man nur zu glauben braucht und jenes „langathmigen" Heilsapparates der Kirche entbehren kann. Wenn Luther dieser Heilsgewißheit recht bedürftig war, glaubte er ohne Werke; denn dieses gibt allein zweifellose Sicherheit. Im Grunde war dies aber doch nicht seine eigentliche Ueberzeugung: wenn er sich klar war, lehrte er die

Nothwendigkeit der guten Werke! Also das bewunderungswürdige Verdienst Luthers, seine weltgeschichtliche Bedeutung liegt in der Heilsgewißheit, die er zuerst den Menschen gebracht und geoffenbart: dieselbe stützt sich aber auf subjective Bedürfnisse und auf Anschauungen, die er nur in unklaren Geistesstadien hegte. Wenn er sich klar wurde, kehrte er zu der katholischen Rechtfertigungslehre zurück, vergaß seinen weltgeschichtlichen Beruf und ließ seine Anhänger mit jener Heilsgewißheit sich begnügen, welche von der guten Mitwirkung des Menschen bedingt ist, die aber, wie wir sehen werden, jeden vernünftigen Menschen beruhigen kann und muß.

V. Ganz ebenso wie bei der Rechtfertigung selbst, so schließt die Lehre vom alleinseligmachenden Glauben auch *nach der Rechtfertigung* alle guten Werke, jede Mitwirkung des Menschen aus: der Glaube rechtfertigt nicht nur, sondern er ist es auch, der allein *selig* macht. Aus doppeltem Grunde verwirft Luther die guten Werke: erstens, weil damit die Sicherheit des Heils abgeschwächt wird, die ja mit dem festen Glauben allein bestehen kann. Zweitens würde sich sonst der Mensch nicht auf die Verdienste Christi allein, sondern auf seine eigene „*Werkheiligkeit*“ stützen. Dieser Ausschluß der guten Werke ist aber wieder eine durchaus unsinnige, unsittliche, gotteslästerische und schriftwidrige Auffassung.

1. Daß die Gerechtfertigten der Beobachtung der Gebote Gottes enthoben seien, ist eine ebenso abgeschmackte Behauptung, als die bereits oben zurückgewiesene, daß sie die Gebote Gottes nicht alle zu erfüllen *im Stande* seien. Beide Irrthümer hängen auf's engste mit einander zusammen, und werden durch dieselben Schriftstellen und Vernunftgründe widerlegt. Wir haben ja früher die *Möglichkeit* der Erfüllung der Gebote aus der *Pflicht*, sie zu erfüllen, dargethan; die Vernunft muß eben noch energischer als die Unfähigkeit zur Erfüllung der Gebote, die Freiheit von Geboten zurückweisen. Wenn die heilige Schrift zur Erfüllung der Gebote Gottes auffordert und zu guten Werken ermahnt, und wenn von dieser Erfüllung die ewige Seligkeit abhängig ist, so gehen diese Ermahnungen vor allem an die Gerechtfertigten. Die Heiligen sind es, welche der heil. Paulus in allen seinen Briefen so nachdrücklich zur Tugendübung auffordert; das Heil der Getauften hängt an der getreuen Beobachtung der Gebote Gottes.

2. Von dieser Pflicht kann Gott selbst die Gerechtfertigten nicht entbinden. Vom positiven Gebote kann er wohl entbinden, aber die Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes sind auch für

ihn unantastbar. Sie haben ihren Grund in seinem allerheiligsten Wesen selbst: er muß absolut ihre Erfüllung fordern. Daß z. B. die Eltern ihre Kinder erziehen müssen, daß jeder Mensch seinen Mitmenschen wie sich selbst liebe, also in der Noth ihm Almosen spenden muß, hat in der unabänderlichen sittlichen Ordnung seinen Grund; gegen dieselbe kann und darf auch der allmächtige Wille Gottes nichts thun, befehlen, erlauben: sie ist ja nur der Ausdruck des Wesens Gottes selbst [1]).

Die Erfüllung dieser Vorschriften, die Uebung der guten Werke muß er also auch von den Gerechtfertigten, ja von ihnen noch mehr als von den Sündern verlangen, und verlangt sie thatsächlich noch strenger. Denn ihnen wird insbesondere die Nachfolge Jesu Christi anbefohlen, ihnen insbesondere eingeschärft, mit ihm zu leiden, wenn sie mit ihm verherrlicht werden wollen.

3. An sie können nämlich strengere Anforderungen gestellt werden, weil sie unvergleichlich größere Gnaden besitzen als die Sünder sie haben und die Juden unter dem Gesetze besaßen. Gegenüber dem alten Gesetze und dem Zustande der Sünder erklärt der heil. Paulus die Gerechtfertigten für *frei*, schreibt ihnen die Freiheit der Kinder Gottes zu: nur ein unbegreifliches und unentschuldbares Mißverständniß kann diese Freiheit des Christen von Freiheit von Erfüllung der Gebote Gottes verstehen. Der Gerechtfertigte ist frei, weil er nicht mehr Sklave des Teufels und der Sünde ist; denn wer sündigt, ist ein Sklave der Sünde [2]); er ist frei, weil er sich mit Hilfe der Gnade von der Gewalt der Leidenschaften, der Versuchungen losmachen kann. Der Christ ist frei, weil ihn nicht mehr die schwere Last der unzähligen Gesetze, insbesondere der Ceremonialvorschriften des A. B. drückt, sondern er nur die süße Bürde des Gesetzes Christi zu tragen hat. Die Vorschriften des N. B. sind verhältnißmäßig einfach. Das neue Gesetz gebietet und verbietet nicht blos wie das alte, sondern gibt auch reichliche Gnade zur Beobachtung. Insofern in diesem Gesetze die *Liebe* herrscht, und der Gnadenstand der Gerechtfertigten einen Zustand der Liebe und Kindschaft Gottes darstellt, gibt es für den Christen eigentlich kein Gesetz mehr: er überbietet durch seinen Eifer und seine kindliche Liebe die göttlichen Gebote. Ihm braucht das Sittengesetz nicht als eine äußere Norm, als ein drückender Zwang befohlen zu werden; die Liebe drängt das Kind Gottes, aus sich alles zu thun, von dem

1) Vgl. des Verfassers Ethik und Naturrecht, S. 78 ff. Ethik u. Religion, S 60 ff.
2) Joh. 8, 34.

es erkennt, daß es Gott wohlgefällig ist. Der Begnadigte hat einen solchen Abscheu vor der Sünde als Beleidigung Gottes, daß ihm kein ausdrückliches Verbot noth thut.

4. Diese Freiheit der Kinder Gottes, welche der heil. Paulus im 8. Kapitel des Römerbriefes so sehr erhebt, hat mit der blasphemischen Behauptung, sie seien von den Geboten Gottes und allen guten Werken entbunden, nicht das Mindeste zu thun. Der heil. Paulus selbst, nicht etwa blos der heil. Jakobus, verlangt ja auch die guten Werke und Erfüllung der Gebote Gottes und das Mitleiden mit dem Gekreuzigten so nachdrücklich, daß er sich selbst widerspräche, wenn er die sola fides-Rechtfertigung gelehrt hätte. Insbesondere ist fast jeder Vers jenes 8. Kapitels ein lauter Protest gegen die lutherische Irrlehre. Denn wenn in den Gerechtfertigten gar nichts Verdammliches mehr ist (V. 1), wenn der heilige Geist sie innig durchdringt (V. 8, 10, 26), wenn sie so zärtlich von Gott, ihrem Vater, geliebt werden (V. 16), dann müssen sie innerlich rein, heilig, liebenswürdig sein, darf der Fluch und Wust der Sünde nicht nach wie vor ihre Seele verunstalten u. s. w.

§. 456.

Die Ungewißheit der Rechtfertigung.

I. Das Concil von Trient lehrt, „daß Niemand mit Glaubensgewißheit, welche nicht irrig sein kann, zu wissen vermöge, daß er die Gnade Gottes empfangen habe [1])."

1. Um diese Lehrbestimmung richtig zu verstehen, und keine unrichtigen, übertriebenen Folgerungen daraus zu ziehen, muß bemerkt werden, daß das Concil, wie es selbst am angeführten Orte erklärt, die Anmaßung und Prahlerei der Neuerer in Betreff der Sicherheit ihrer Rechtfertigung durch den Fiducialglauben verurtheilen will. Es schließt also nicht jede Gewißheit über die Rechtfertigung aus, sondern nur jene absolute, durch den Glauben er-

1) Sess. VI. cp. 9. Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet, sic quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.

Weiter definirt das Concil: Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa, anath. sit. Can. 13.

langte Sicherheit, wie sie die Häretiker behaupteten, ja sogar zur Rechtfertigung verlangten. Der unruhige und krankhaft verstimmte Geist Luthers konnte sich bei der jedem Christen möglichen Zuversicht über den erlangten Gnadenstand nicht beruhigen, er verlangte ein Mittel, durch das er unfehlbare Sicherheit haben konnte. Dies glaubte er in dem unerschütterlichen Glauben an die Nachlassung seiner Sünden um der Verdienste Christi willen gefunden zu haben. Eine wahre innere Heiligung gibt es nach ihm nicht; die menschliche Natur ist durch und durch wurzelhaft sündhaft, und darum sprießen aus ihr mit Naturnothwendigkeit Leidenschaft und Sünde. Weil er diesen Sündenzustand allzu lebhaft in sich fühlte, konnte er nur an eine zugerechnete, im Glauben erfaßte Gerechtigkeit glauben. Diese ist nun um so sicherer, je stärker der Glaube; sie ist ja eine rein subjective Zuständlichkeit, ein krampfhaftes Anklammern an die Verdienste Christi, und sie thut als subjectives Betäubungsmittel in dem Maße ihren Dienst, als aller Zweifel hartnäckig ausgeschlossen ist. Indem er nun dieses Vertrauen Glauben nannte, konnte er die Festigkeit des Glaubens, welche sich auf die Offenbarung Gottes stützt, auf das Vertrauen, daß uns unsere Sünden um der Verdienste Christi willen nachgelassen seien, übertragen. Dem gegenüber erklärt das Concil von Trient, daß wir keine Glaubensgewißheit über die Nachlassung unserer Sünden, über unsere Rechtfertigung haben. Und das mit Recht.

2. Denn der allgemeine Satz, daß dem reuigen Sünder um der Verdienste Christi willen seine Sünden nachgelassen werden, bezw. nachgelassen sind, ist allerdings ein Glaubenssatz. Aber er reicht nicht hin, um überzeugt zu sein, daß mir meine Sünden nachgelassen sind. Dazu müßte nämlich auch als Untersatz hinzukommen: Ich bin aber ein reuiger Sünder. Dann kann ich schließen: Also ist es Glaubenssatz und glaube ich unerschütterlich fest, daß ich gerechtfertigt bin.

Nun kann allerdings auch der Untersatz mehr oder weniger gewiß sein, aber Glaubensgewißheit kann ohne göttliche Offenbarung Niemand darüber haben, daß er so seine Sünden bereut und sich so auf die Rechtfertigung vorbereitet habe, wie es erforderlich ist, um unfehlbar Nachlassung seiner Sünden zu erlangen. Bekannt ist ja aus der Logik, daß der Schlußsatz des Syllogismus immer dem schwächeren Theile[1]) der Prämissen folgt; also z. B. nur

1) Pejorem sequitur semper conclusio partem.

moralische Gewißheit beanspruchen kann, wenn die eine Prämisse zwar absolut gewiß, die andere aber nur moralisch gewiß ist. Letzteres trifft nun gerade in unserem Falle zu. Ich kann zwar absolute Gewißheit haben, daß Gott dem wohlvorbereiteten Sünder die Sünden nachläßt. Ich kann auch durchaus gewiß sein, daß ich thatsächlich Glaube, Hoffnung, Reue u. s. w. erweckt habe. Das sind innere Thatsachen des Bewußtseins, über welche letzteres mit Unfehlbarkeit berichtet. Nicht so sicher ist aber unser Bewußtsein in Betreff der Beschaffenheit und Natur der psychischen Thatsachen; über den körperlichen Schmerz berichtet das Bewußtsein absolut sicher, nicht aber ebenso sicher über den Sitz, Ursprung u. s. w. desselben. So bin ich mir auch bewußt, Reueschmerz erweckt zu haben, welches aber die eigentlichen Motive sind, ob er alle anderen erforderlichen Eigenschaften hat, kann mir das Bewußtsein nicht untrüglich sagen. Dazu gehören Urtheile, z. B. über die nöthige Sorgfalt bei Erweckung der Reue, und dasselbe gilt von den anderen Acten der Vorbereitung auf die Rechtfertigung. Ich kann ja wohl begründet urtheilen, daß ich mir ernste Mühe gegeben habe, und darum habe ich auch gegründete Gewißheit, daß ich gerechtfertigt bin: diese Gewißheit ist aber nicht nur keine Glaubensgewißheit, sondern auch keine absolute Gewißheit der Erkenntniß der Vernunft.

3. Nun ist freilich wahr, daß die Sakramente unter andern auch den Zweck haben, unserer menschlichen Vorbereitung zu Hilfe zu kommen, zu ersetzen, was derselben fehlt, so daß uns der Empfang eines Sakramentes größere Gewißheit über unsere Rechtfertigung verschafft, als wir sie in Anbetracht unserer Reue, unserer Liebe haben könnten.

Aber auch so wird die Gewißheit nicht zu einer absoluten. Denn auch auf den Empfang der Sakramente müssen wir uns vorbereiten, und von dieser Vorbereitung gilt im Wesentlichen dasselbe, wie von der rein menschlichen Disposition: wir können nicht mehr als im besten Fall moralische Gewißheit über ihre Zulänglichkeit haben. Dazu kommt noch, daß man nicht absolute Sicherheit über die Giltigkeit des Sakramentes haben kann. Wir können nur moralisch gewiß sein, daß der Minister die rechte Intention gehabt, daß er die richtige Materie angewandt, richtig die Form ausgesprochen hat, ob er selbst recht geweiht ist u. s. w.

4. Man möchte nun freilich sagen, das sind doch so abstracte und fernliegende Bedenken, daß sie nur auf Scrupulanten Eindruck machen können, ein vernünftiger Mensch kann nicht durch sie zum

Zweifel an seiner Rechtfertigung verleitet werden. Nun, das leugnen wir durchaus nicht, wir haben jene Möglichkeit nicht angeführt, um wirkliche Zweifel zu erregen, sondern um die Natur der Gewißheit, welche wir über unsere Rechtfertigung haben können, klar zu stellen, nämlich zu zeigen, daß wir nur höchstens moralische Gewißheit haben, keine absolute, die jeden Zweifel unmöglich macht.

Wenn es sich nicht um Scrupulanten, sondern um häretische Selbstvermessenheit handelt, müssen und können wir dagegen gerade die Unsicherheit der Rechtfertigung betonen. Ein ängstliches Gemüth wird gewiß alles thun und gethan haben, um seine Rechtfertigung zu sichern; ihm können wir also Zuversicht einflößen, indem wir ihm moralische Gewißheit für solche Sorgfalt zusichern. Wer aber umgekehrt auf seine Sicherheit pocht, der hat entweder von der Wichtigkeit und Schwierigkeit der Heilsangelegenheit keine Vorstellung, oder er nimmt die Sache sehr leicht, oder er stützt sich sogar auf vermessene, häretische Anschauungen über den Proceß der Rechtfertigung: solchen Gesinnungen gegenüber muß und kann die Unsicherheit der Rechtfertigung mit allem Nachdruck betont werden[1]).

5. Man sagt wohl auch nach Vorgang des heil. Thomas[2]),

---

1) Eine frevelhafte Verleumdung der katholischen Lehre ist es also, wenn Harnack behauptet: „Die Friedlosigkeit, die hier übrig bleibt, sucht sie durch die Sakramente, die Ablässe, den Cultus und die kirchliche Anleitung zu mystisch-mönchischen Exercitien theils zu beschwichtigen, theils zu erregen." Dogmengesch., Bd. 3, S. 617. Die Friedlosigkeit fordert die Kirche nur insofern, als sie von der Offenbarung selbst verlangt wird und in der Natur der Sache liegt; Sakramente, Cultus, Andachtsübung u. s. w. sind aber nicht von der Kirche ersonnene Beschwichtigungs- und Aufregungsmittel, sondern von Christus angeordnete Gnadenmittel, welche unser Heil immer mehr sichern sollen.

2) Tripliciter aliquid cognosci potest: uno modo per revelationem: et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam; revelat enim hoc Deus aliquando ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat et ut confidentius et fortius magnifica opera prosequantur et mala praesentis vitae sustineant, sicut Paulo dictum est: Sufficit tibi gratia mea (2 Cor. 12, 9). Alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum, et hoc certitudinaliter: et sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit dijudicari per proprium principium. Sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia. Nullus autem potest scire se habere scientiam alicujus conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiae et objectum ejus est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus secundum illud: Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram (Job 36, 26). Et ideo ejus praesentia in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest secundum

wir hätten blos eine muthmaßliche, eine conjecturale Gewißheit über unsere Rechtfertigung. Das bedarf aber einer Erklärung:

Wir können unter Umständen eine völlige Gewißheit von unserer Rechtfertigung haben, die nämlich den Zweifel zwar nicht ganz unmöglich macht, ihn aber doch als unvernünftig erscheinen läßt. Manchmal freilich ist die Festigkeit der Ueberzeugung nicht im eigentlichen Sinne moralische Gewißheit, sie gilt aber im Leben als solche, insofern sie ein Handeln ohne alles Bedenken ermöglicht. So läßt sich z. B. häufig nicht mit Sicherheit sagen, daß die Eltern die wirklichen Eltern sind, daß die gekauften Speisen nicht vergiftet sind u. s. w.: aber Jedermann handelt, als wenn das Gegentheil ganz sicher wäre, weil ungestörtes menschliches Handeln sonst nicht möglich wäre. Derart ist auch in manchen Fällen die Gewißheit von der Rechtfertigung. Niemanden kommt z. B. das Bedenken, der Priester möchte nicht geweiht sein, obgleich es ebenso möglich ist, als daß die angeblichen Eltern nicht die wahren seien.

Diese eigentliche oder uneigentliche Gewißheit macht, daß wir durchaus ruhig und vertrauensvoll unser Heil wirken, sie schließt aber andererseits den Leichtsinn, die prahlerische Zuversicht der Häretiker, wie das Concil sagt[1]), aus, nicht die Ruhe des Herzens.

illud: Si venerit ad me, non videbo eum, si autem abierit, non intelligam (Job 9, 2). Et ideo homo non potest per certitudinem dijudicare, utrum ipse habeat gratiam, secundum illud: Sed neque meipsum judico. Qui autem judicat me, Dominus est. Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa; et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, inquantum scl. percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, et inquantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi, quod habetur Apocal. 2, 17: Vincenti dabo manna absconditum . . ., quod nemo novit, nisi qui accipit; quia ille, qui accipit, per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille, qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est, unde Apostolus dicit (1 Cor. 4, 3): Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum: quia ut dicitur Ps. 18, 13: Delicta quis intelligit? Ab occultis meis munda me et ab alienis parce servo tuo. 1. 2. q. 112. a. 5.

Der heilige Lehrer beweist hier die Unmöglichkeit der Gewißheit vom Gnadenstande auch daraus, daß wir Gott nicht erkennen können, da er das Princip der Gnade ist. In der That besteht zwischen Gnade und Gott ein so inniger, wesenhafter Zusammenhang, die Gnade weist so innerlich auf Gott, ihr Princip und ihr Object, hin, sie ist so wesentlich Verbindung mit Gott, Theilnahme an der göttlichen Natur, daß man Gott selbst kennen müßte, um die Gnade sicher, nicht etwa blos aus ihren Wirkungen muthmaßlich zu erkennen.

1) Nemini fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum jactanti et in ea sola quiescenti peccata dimitti vel dimissa esse dicen-

Anders wenn wir nur eine bloße Vermuthung über unsere Rechtfertigung haben könnten. Bei einer bloßen Meinung, daß wir uns recht vorbereitet haben, dürfen wir es nicht bewenden lassen, wir müssen uns so viel als möglich eine sichere Rechtfertigung verschaffen.

6. Jene muthmaßliche, aus Indicien gewonnene Ueberzeugung von der Rechtfertigung ist ein Hilfsmittel, um ängstliche Seelen zu beruhigen. Wenn der Seelenführer die Ueberzeugung gewonnen hat, daß ein Beichtkind alles nach Kräften gethan hat, um Nachlassung der Sünden zu erlangen, und es doch nicht beruhigen kann, wendet er mit Vortheil jenen Indicienbeweis an. So sagen mit dem heil. Thomas die Geisteslehrer: Wenn Jemand unmittelbar nach der Beicht oder in der Beicht einen großen Seelenfrieden gefunden, wenn er die Lust an der Welt verloren, wenn er sich mit Eifer dem göttlichen Dienste zugewandt u. s. w., könne er sicher sein, daß er recht gebeichtet und Nachlassung der Sünden erlangt habe. Das wäre allerdings nur eine conjecturale Gewißheit. Wenn es sich um unsere Ausdauer bis an's Ende und um unsere Vorherbestimmung handelt, können wir freilich nur solche muthmaßliche Ueberzeugung uns bilden, und werden von den Geisteslehrern und Theologen manche Anzeichen, die Anlaß zu einer begründeten Ueberzeugung geben können, angegeben: So die Andacht zur seligsten Jungfrau, eine große Anhänglichkeit an die Kirche oder ihr Oberhaupt u. s. w. Dieselben können, wie man sieht, nur günstige Präjudicien schaffen, keine Gewißheit geben. Ueber unsere gegenwärtige Rechtfertigung können wir aber unter Umständen recht wohl auch eine moralische Gewißheit haben, nur kann dieselbe keine absolute, der Glaubensgewißheit gleichkommende Sicherheit bieten.

II. Sehr deutlich belehrt uns die heilige Schrift über unsere Unsicherheit in Bezug auf unser Heil.

1. „Es sind Gerechte und Weise, und ihre Werke sind in der Hand Gottes. Und doch weiß der Mensch nicht, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist[1])." Also nicht einmal die Gerechten, nicht einmal Solche, welchen in Sachen des Heils ein zuverlässigeres Urtheil zukommt, die Weisen, nicht einmal diejenigen, die in besonderer Weise göttlicher Leitung sich erfreuen, können mit Sicherheit sagen, daß sie der Liebe oder des Hasses würdig sind. Es wird

dum est, cum apud haereticos et schismaticos possit esse, immo nostra aetate sit . . . vana haec et ab omni pietate remota fiducia. Sess. VI. c. 9.

1) Eccle. 9. 1

sogar die Unsicherheit des Heils auch den bevorzugten Seelen durch den allgemeinen, feststehenden Satz begründet: Der Mensch (überhaupt) weiß nicht, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist.

Speciell in Bezug auf die Rechtfertigung sagt der Siracide: „Wegen der Sühnung der Sünde sei nicht ohne Sorge[1])." Ob man die Ermahnung auf die erfolgte Rechtfertigung, wie die Vulgata thut, de propitiato peccato, bezieht, oder auf die zu erlangende, wie das Griechische (περὶ ἐξιλασμοῦ, de propitiatione peccati) thut nichts zur Sache. Wir sollen nicht leichtsinnig sündigen, weil es mit der Vergebung der Sünden keine so leichte Sache ist. Nach der protestantischen Auffassung kann man aber wacker darauf lossündigen: man braucht nur zu glauben, und ganz unfehlbar ist die Sünde getilgt.

2. Aber nicht blos im A. B., auch im Neuen mit seiner überschwänglichen Erlösung haben wir keine Sicherheit in Betreff der Rechtfertigung. Selbst ein so hochbegnadigter Büßer und Gerechter, wie der Apostel Paulus, muß bekennen: „Ich beurtheile mich nicht selbst. Ich bin mir zwar nichts bewußt, aber darum bin ich nicht gerechtfertigt. Der mich aber beurtheilt, ist der Herr[2])."

Der Gedanke und die dringende Ermahnung des heil. Paulus, daß wir in „Furcht und Zittern unser Heil wirken sollen", ist für das christliche Bewußtsein so fundamental, er bildet so nothwendig die Grundlage aller Paräneſe und Asceſe in der Kirche zu allen Zeiten, daß die lutherische Heilssicherheit einen ganz evidenten Abfall von der christlichen Offenbarung bezeichnet. Und da diese falsche Zuversicht mit der Rechtfertigungslehre Luthers in untrennbarem Zusammenhange steht, so wird letztere nochmals durch das gesammte christliche Bewußtsein verurtheilt.

Sehr anschaulich gibt der große Geisteslehrer Gregor d. Gr. diesem Bewußtsein Ausdruck, wenn er an eine Hofdame, Gregoria, welche von ihm eine Offenbarung über die Nachlassung ihrer Sünden verlangt hatte, schrieb: „Du verlangst eine unnütze und schwierige Sache: schwierig, weil ich einer Offenbarung unwürdig bin, unnütz aber, weil du wegen deiner Sünden nicht sorgenlos sein darfst, außer wenn du sie am letzten Tage deines Lebens nicht mehr beweinen kannst. Bis dieser Tag kommt, mußt du immer sorgenvoll, immer zitternd wegen deiner Schuld fürchten und sie durch tägliche Thränen abwaschen[3])."

---

1) Eccli. 5, 5. — 2) 1 Kor. 4, 3. 4. — 3) Ep. VI, 27.

III. Freilich ficht es den Protestantismus nicht an, wenn seine Rechtfertigungslehre als ein Abfall von der ganzen christlichen Ueberzeugung des christlichen Alterthums, als Widerspruch gegen die gesammte Tradition nachgewiesen wird: er bezeichnet es ja als das höchste Verdienst Luthers, die neue Wahrheit erst wieder gefunden zu haben, welche dem christlichen Alterthum schon in den ersten Jahrhunderten abhanden gekommen sein soll.

A. Zahn erklärt dies unverhohlen, freilich ohne die Verwunderung darüber verbergen zu können: „Der biblische Theologe steht auf's tiefste erschüttert da, wenn er die ergreifende Wahrheit erwägt, daß sich vielen Jahrhunderten der Geist und das Wort Gottes entzogen haben, so daß die besten Kirchenväter die Grundwahrheiten des Evangeliums nicht gekannt haben." „In dem schwersten Seelenkampfe ist endlich wieder in der Reformation die Wahrheit neu entdeckt worden. Eine neue Ausgießung des heiligen Geistes geschah, und in großem Consensus (!) lehren alle Reformatoren[1])."

Nach Harnack war Augustinus ein Vorläufer Luthers, aber auch er wußte noch nicht, daß nur durch den Glauben der Mensch seines Gottes gewiß wird. Der ganzen alten Kirche war, wie er behauptet, das eigentliche Problem der Religion, die Gewißheit des Heils, noch gar nicht zum Bewußtsein gekommen; Luther hat erst wieder den heil. Paulus recht verstanden, und seine Rechtfertigungslehre, die er in sich erlebt, zur Geltung gebracht, wobei er sogar mit einem „Bernhard und Tauler brechen mußte".

Luther hat, wie Harnack erklärt, auf die Frage, wie man des Heiles gewiß wird, nicht jene Mittel angegeben, welche die Kirche aus der Offenbarungslehre fordern muß: Leiden Christi, Sakramente, eigene Mitwirkung, sondern er hat „kräftig und einfach beschrieben, worin das Erlebniß besteht, das ihn Gottes Gnade hatte erleben lassen". Da sind wir doch berechtigt, dieses innere Erlebniß genauer zu analysiren, zumal es als Norm für den gesammten Glauben und das christliche Leben aller Menschen gelten soll.

1. Der Reformator fand nur dadurch Ruhe und Seligkeit, daß er fest glaubte, seine Sünden seien ihm nachgelassen: und darum soll seine Rechtfertigungslehre die volle christliche sein. Aber das ist in der That nichts anderes als höchstens eine conjecturale, muthmaßliche Gewißheit von der Rechtfertigung des Einzelnen, nicht eine Glaubensgewißheit, welche allen Zweifel ausschließt.

1) Ein Winter in Tübingen. Stuttgart 1896. S. 63.

Luther verwechselt dieselbe mit dem Glauben, daß die Sünden nachgelassen sind, der, insofern er sich auf das Wort Gottes stützt, allerdings unfehlbare Gewißheit bietet. Aber das Wort Gottes sagt ja nicht, daß Luther oder einem anderen, der glaubt, die Sünden nachgelassen sind, sondern es enthält nur den allgemeinen Satz, daß dem Sünder, der sich die Verdienste Christi aneignet, die Nachlassung der Sünde zu Theil werde. Beides verwechselt Luther fortwährend mit einander oder, wie Harnack sich euphemistisch ausdrückt, „der Dualismus vom dogmatischen Christenthum und praktisch-christlicher Selbstbeurtheilung ist bei ihm aufgehoben". Nämlich auf den Offenbarungssatz von dem Verdienste Christi und der Wirksamkeit des Glaubens vermeint Luther seinen Glauben zu stützen, aber in Wahrheit stützt er sich blos auf psychologische Motive: er will Ruhe, und darum erzwingt er seinen festen Glauben, d. h. ein objectiv unbegründetes Fürwahrhalten. Ein solches kann zeitweilig wohl dem vernünftigen Geiste aufoctroyirt werden; es kann auch durch rein physische Mittel, wie Alkohol und narkotische Medicamente, in derselben Stärke und Festigkeit erreicht werden. Aber immer ist es nur das psychologische Bedürfniß, welches diesen absolut unbegründeten Glauben erzeugt. Darum weiß Luther gegen den Zweifel an der Heilsgewißheit kein besseres Mittel, als wieder einmal eine recht fette Sünde zu begehen: dann stellt sich wieder ein stärkeres Bedürfniß ein, den grundlosen Glauben zu erzwingen.

2. In diesen unklaren, unvernünftigen, rein subjectiven Gedanken- und Gefühlsprocessen spielt der Rechtfertigungsproceß Luthers sich ab, und es ist darum ein Hohn auf alle Vernunft, wenn Harnack behauptet, Luther habe damit die Mystik überwunden: es sind seine beseligenden inneren Erlebnisse die verschwommenste, ungesundeste Aftermystik, die je im religiösen Seelenleben ihr Unwesen getrieben hat.

3. Ebenso ist es aber ein Hohn auf alle Exegese, wenn derselbe Theologe behauptet, Luther habe damit die Paulinische Rechtfertigungslehre wieder hergestellt; diese steht in diametralem, contradictorischem Gegensatze zu der Erfindung Luthers. Denn gerade die Selbstbeurtheilung, welche nach Harnack den Mittelpunkt der lutherischen Frömmigkeit und das Wesen des „evangelischen Glaubens" bilden soll, schließt der heil. Paulus mit ausdrücklichen Worten direct aus: „Ich beurtheile mich selbst nicht. Daß ich mir nichts bewußt bin, rechtfertigt mich nicht; der Herr ist es, der mich beurtheilt [1])."

1) 1 Kor. 4, 3 f.

Die Gewißheit der Rechtfertigung, welche das Grundproblem der Religion bildet, aber erst von Luther gelöst wurde, ist also offenbar auch dem heil. Paulus nicht aufgegangen.

4. Es heißt aber auch das Wesen der Religion und insbesondere den Grundcharakter des Christenthums ganz und gar verkennen und verkehren, wenn man die anmaßende Heilsgewißheit Luthers als die eigentliche Aufgabe der christlichen Religion bezeichnet. Das schwache, sündige Geschöpf muß jeden Augenblick seines Lebens, auf eigene Kraft und Leistung mißtrauend, fort und fort bis zum Lebensende von Gott Hilfe und Erbarmen erwarten und erflehen; so wird die Vorsicht, Treue, Demuth stets wach erhalten, während die Sicherheit der Rechtfertigung stolz und anmaßend macht, wie dies Harnack selbst, ohne es zu wollen, verräth. Stolz, Unabhängigkeit, Individualismus, Selbständigkeit sind nach ihm die charakteristischen Merkmale des Protestantismus, welche gerade aus dieser Heilsgewißheit durch den Glauben geflossen sein sollen[1]).

Aber wie stimmt dies zu dem Grundcharakter des Christenthums: „Lernet von mir, denn ich bin demüthig und sanftmüthig von Herzen[2])." Wie zu der Forderung des Heilandes, der Kirche zu gehorchen, auf seine Apostel und deren Nachfolger so zu hören, wie auf ihn selbst? Wie zu der Gewalt der Apostel, Sünden zu vergeben und vorzubehalten?

5. Die Behauptungen von der Unwissenheit der alten Kirche in Bezug auf die Rechtfertigung sind nicht blos an sich ganz ungeheuerlich und anmaßend, sondern widersprechen der formellsten Lehre der heiligen Schrift. Wenn der Herr seinen Aposteln, als er sie zur

1) „In diesem Glauben gewann Luther aber auch die religiöse Selbständigkeit und Freiheit gegenüber allem, was nicht Gott war, denn nur Selbständigkeit und Freiheit ist Leben. Die Freiheit, welche seine Gegner dort übrig gelassen, wo sie gar nicht hingehört, hob er auf; aber statt des schädlichen Restes, den er beseitigte, erntete er jene Freiheit, die Paulus am Schlusse des 8. Kapitels des Römerbriefes gefeiert hat. Jene waren bei ihrem ‚freien Willen' der Kirche und der Menschen Knechte geworden, Luther hat im Bekenntniß zum unfreien Willen, d. h. in seiner Gewißheit von der Rechtfertigung aus dem Glauben die Freiheit und den Muth gewonnen, einer ganzen Welt zu trotzen. Das, was man den Individualismus des Protestantismus nennt und mit Recht hoch hält, hat hier seine Wurzel: Der Christ ist durch seinen Gott ein selbständiges Wesen, welches keines Dinges bedarf, und weder unter der Knechtschaft von Geboten, noch in der Abhängigkeit von Menschen steht. Er ist ein Priester vor Gott, unbevormundet durch einen Priester, und ein König über die Welt" (!). A. a. O. S. 718 f.

2) Matth. 11, 29.

Belehrung der Völker aussendet, verheißen, bei ihnen zu sein bis an's Ende der Welt, wenn er ihnen den heiligen Geist zugesagt in Ewigkeit, der sie in alle Wahrheit einführen sollte, dann kann doch nicht die fundamentalste und theoretisch wie praktisch allerwichtigste Wahrheit des Christenthums von der Kirche Jahrhunderte hindurch verkannt und geleugnet worden sein. Es wäre doch auch ein unbegreifliches Paradoxon, daß den frömmsten, gelehrtesten Kirchenvätern, denen ihr Seelenheil über alles ging, welche es mit dem größten sittlichen Ernste erstrebten, eine Grundwahrheit vom heiligen Geiste vorenthalten worden sei; es bleibt unbegreiflich, daß sie dieselbe im heil. Paulus, den sie fleißig und ehrfurchtsvoll erforschten, nicht erkannt haben sollten, während sie einem Manne von wenigstens sehr zweifelhaftem sittlichen Charakter vom heiligen Geiste mitgetheilt worden sein soll.

Freilich reducirt sich, wie man von Seiten der Gegner auch einräumt, die Mittheilung des heiligen Geistes auf das innere Erlebniß: Luther selbst hat allein in dem festen Glauben an die Verdienste Christi Ruhe und Heilsgewißheit gefunden. Das ist, wie wir sahen, ein sehr trügerisches Kriterium zur Beurtheilung einer so wichtigen Sache.

6. Die Heilsgewißheit der Reformatoren erstreckt sich nicht blos auf die vollzogene Rechtfertigung: sie geht auch auf alle Zukunft. Die einmal erlangte Rechtfertigung kann nicht mehr verloren gehen. Nach Calvin darum nicht, weil nur die Prädestinirten wirklich die Rechtfertigung erlangen: die Nichtprädestinirten werden nicht gerechtfertigt, wenn sie auch glauben und die Sakramente empfangen. Letzteres lehrte, wie der heil. Hieronymus berichtet, auch Jovinian. Nach Luther kann blos durch den Unglauben die Rechtfertigung verloren gehen; dieselbe besteht ja im Glauben: also braucht man immer nur zu glauben, und die Rechtfertigung ist da.

Weder das Eine noch das Andere bedarf einer besonderen Widerlegung, da die Grundlagen durchaus irrige sind: die absolute Prädestinationslehre widerstreitet der Vernunft und Offenbarung, sowie auch die solafides-Lehre. Gegen Calvin definirt das Concil von Trient: Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum qui labitur et peccat, numquam vere fuisse justificatum... anath. sit [1]).

1) Sess. VI. can. 23.

Die heilige Schrift lehrt ja auch ganz ausdrücklich, daß die Gerechtigkeit, und zwar auf immer, verloren gehen könne[1]). Wir werden ermahnt, den Gnadenstand zu bewahren, damit wir nicht ewig verloren gehen[2]). Und der göttliche Heiland erklärt: Si quis in me non manserit, mittetur foras sicut palmes et arescet et colligent eum et in ignem mittent et ardet . . . Manete in me[3]). — Auf die lutherische Lehre über diesen Punkt werden wir später zurückkommen müssen. Aber auch ohne weiteren Nachweis ist klar und wird von der Offenbarung auf's nachdrücklichste hervorgehoben, daß der Mensch wegen jeder schweren Sünde verloren geht.

§. 457.

Die Rechtfertigung ist nicht eine blos äußere Fürgerechterklärung.

I. Nach der lutherischen Rechtfertigungslehre werden dem Sünder seine Sünden nicht wahrhaft nachgelassen, sie werden nicht getilgt, sondern nur zugedeckt, sie werden ihm nicht angerechnet; es findet in ihm keine innere Erneuerung statt, sondern es wird ihm rein äußerlich die Gerechtigkeit Jesu Christi als die eigene imputirt: Gott erklärt ihn für gerecht, wie der Richter einen Verbrecher gesetzlich freispricht, der aber dabei recht gut schuldig sein kann.

1. Dagegen erklärt das Concil von Trient: „Wer leugnet, daß durch die Gnade Jesu Christi, welche in der Taufe ertheilt wird, die Schuld der Erbsünde nachgelassen werde, oder auch behauptet, es werde nicht alles hinweggenommen, was im wahren und eigentlichen Sinne Sünde heißt, sondern sie werde blos abgeschabt, oder nicht imputirt, der sei im Banne[4])." Allerdings spricht das Concil zunächst von der Erbsünde, aber was von dieser gilt, muß auch von den persönlichen Sünden gesagt werden. Stützt sich ja doch die verkehrte Auffassung von der Rechtfertigung auf eine falsche Auffassung der Erbsünde und in Folge dessen der eigenen Sünden.

Nach der lutherischen Lehre hat nämlich die Erbsünde die Natur und Substanz der Seele verderbt; die persönlichen Sünden sind nun bloße Aeußerungen dieser Verderbniß, Schößlinge einer vergifteten Wurzel. Da nun die Rechtfertigung die Substanz der

---

1) Justus non poterit vivere in justitia sua, in quacumque die peccaverit. Ezech. 33, 12.

2) Tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam. Apok. 3, 11.

3) Joh. 15, 6. 4.

4) Sess. V. c. 5.

Seele nicht ändert, so kann sie, wenn sie doch etwas bewirken soll, nur jene Schößlinge abschneiden. Gott kann nur erklären, daß er in Anbetracht der Gerechtigkeit Jesu Christi die Sünde in der verderbten Seele des Sünders nicht ansehe.

2. Wohl aber ist eine innere Erneuerung der Seele, eine wahre Tilgung der Sünde bei der richtigen, allein vernünftigen und christlichen Auffassung von der Sünde möglich.

Wenn man freilich unter Sünde die vorübergehende That des Sünders versteht, kann sie unmöglich, auch von Gott nicht, weggenommen, ungeschehen gemacht werden. Und dies gilt nicht blos von der Handlung nach ihrer physischen Seite, sondern selbst in ihrer moralischen Verwerflichkeit. In Ewigkeit wird es wahr bleiben, daß der Sünder nicht nur z. B. einen Menschen erschlagen, sondern auch ein großes Unrecht gegen Gott begangen hat, weshalb er immer Veranlassung hat, sich zu demüthigen und zu beschämen.

Aber die vorübergehende That ist nicht die ganze Sünde: es wird vielmehr durch dieselbe ein dauernder Zustand gesetzt, den man im Gegensatze zur That selbst, zu der actualen Sünde, habituale Sünde nennen kann. Dieser Zustand besteht in einer dauernden Schuld, die der Sünder Gott gegenüber auf sich geladen hat, in einer dauernden Abwendung vom letzten Ziele, in einer Unordnung, welche in dem sittlichen Wesen eingerissen ist, in einer Straffälligkeit. Auf drei Momente kann man diese sündhafte Zuständlichkeit zurückführen: Der Sünder ist wegen der Gott zugefügten Beleidigung ein Feind Gottes, durch die Unordnung seines Wesens verunstaltet und befleckt und so Gegenstand des Mißfallens Gottes, wegen der Straffälligkeit Gegenstand des Zornes Gottes. Man bedenke aber, daß dieser Zustand auch dann bleibt, wenn selbst der Wille nicht in der Anhänglichkeit an dem sündhaften Objecte verharrt, sondern, so viel in seiner Macht steht, sich wieder zu Gott hinwendet. Denn durch die Sünde — es ist hier selbstverständlich von der schweren Sünde die Rede — hat er Gott, dem höchsten Herrn, eine unendliche Beleidigung zugefügt. Bevor diese gesühnt ist, bleibt er in der Feindschaft Gottes, ist sein Zustand ein Abscheu in den Augen Gottes, bleibt er straffällig.

3. Dies alles gilt schon, wenn der Mensch nicht in eine übernatürliche Ordnung erhoben ist, wenn er ledig als sittliches Wesen betrachtet wird. Noch deutlicher treten aber alle diese Momente im Zustande der Sünde hervor, wenn der Mensch durch die heiligmachende Gnade zum Kinde und besonderen Freunde Gottes erhoben

ist. Bei ihm tritt erst recht der Verlust der Gnade als dauernder Zustand ein, ein Zustand, der in besonderer Weise der Freundschaft Gottes entgegen ist, eine ganz besondere Makel und Unordnung der Seele aufprägt und damit auch die Straffälligkeit erhöht, da ein solcher Sünder der übernatürlichen Seligkeit verlustig gehen muß. Diese drei Momente finden sich als Zuständlichkeit sowohl in der persönlichen, wie in der Erbsünde.

Die Rechtfertigung, d. h. die Versetzung des Sünders aus dem Zustande der Sünde in den der Gerechtigkeit, hat also vor allem jenen dauernden Zustand zu beseitigen, der durch die actuale Sünde geschaffen wurde, und ihn wieder in das richtige Verhältniß — das ist nämlich unter Gerechtigkeit zu verstehen — zu Gott zu setzen. Für beide Momente, das negative wie das positive, aber muß eine wirkliche Veränderung im Menschen erfolgen, und sie erfolgt wirklich: es reicht keine bloße Erklärung, keine äußerlich gerichtliche Lossprechung hin.

In der That werden dem Sünder die unendlichen Verdienste Jesu Christi in der Rechtfertigung, z. B. in der Taufe zugewendet: ihr unendlicher Genugthuungswerth sühnt die unendliche Schuld der Beleidigung Gottes, und damit hat die Hinwendung des Willens zu Gott, die Bekehrung, die Reue die reale Folge, daß die Schuld, Makel und Straffälligkeit aufhört.

Damit wäre nun auch das zweite positive Moment gegeben, d. h. das richtige Verhältniß zu Gott wiederhergestellt, wenn der Mensch in der rein natürlichen Sittlichkeit belassen worden wäre: aber thatsächlich sind alle Menschen zur übernatürlichen Glückseligkeit und damit zu einer übernatürlichen Sittlichkeit oder Gerechtigkeit berufen und verpflichtet. Darum verlangt die Wiederherstellung der Gerechtigkeit, daß der übernatürliche *Gnadenstand* wieder hergestellt wird, was offenbar ohne eine innere Erneuerung, durch eine reale Veränderung in der Seele nicht möglich ist.

II. Die heilige *Schrift* gebraucht ja auch die stärksten Ausdrücke, um diese innere Veränderung zu bezeichnen.

1. Man denke nur an die „*Wiedergeburt*", welche der heiligen Taufe zugeschrieben wird; ja um die reale Wirkung dieses Sakramentes recht auffällig zu bezeichnen, wird sie selbst ein „*Bad* der Wiedergeburt" [1]) genannt. Wie die Geburt also das innere Sein des Kindes selbst hervorbringt, so muß die Wiedergeburt gleichfalls ein Sein, ein neues Sein verleihen.

1) Tit. 3, 5.

2. Nicht minder stark sind die Ausdrücke, durch welche die heilige Schrift die gründliche Tilgung der Sünden in der Rechtfertigung einschärft. Sie werden hinweggenommen[1]), abgewaschen[2]), getilgt[3]), wir werden gereinigt von den Sünden, abgewaschen, weißgewaschen wie Schnee, unsere Finsterniß in Licht verwandelt: die Krankheit in Gesundheit, der Tod in Leben verwandelt u. s. w. Weiter unten werden wir die betreffenden Schriftstellen noch genauer untersuchen.

3. Wahr ist, daß daneben auch einige Mal Ausdrücke vorkommen, wie: die Sünden zudecken, dieselben nicht anrechnen; so Ps. 31, 1. 2: „Selig, denen die Missethat nachgelassen, deren Sünden zugedeckt sind. Selig der Mann, dem der Herr die Sünde nicht anrechnet." Aber es fragt sich, ob diese seltenen, bildlichen Ausdrücke als Norm aufzustellen sind, nach welcher jene ersten klaren, eigentlichen, emphatischen zu deuten sind, oder umgekehrt. Niemand wird darüber im Zweifel sein. Jedenfalls dürfen diese ersteren nicht so verstanden werden, daß sie den klaren Sinn der letzteren verneinen. Das ist aber der Fall, wenn sie vom bloßen Zudecken, vom bloßen Nichtanrechnen verstanden werden. Es gibt nämlich ein doppeltes Bedenken der Sünde, ein doppeltes Nichtanrechnen: erstens ein solches, daß die Sünde überhaupt nicht mehr gesehen werden kann, daß sie so hinweggenommen wird, daß sie in keiner Weise mehr angerechnet werden kann. Zweitens können die Ausdrücke auch so gedeutet werden, daß die Sünde bleibt, und nur nicht gesehen werden soll; fortbesteht, aber so angesehen wird, als wenn sie nicht mehr vorhanden wäre. Die letztere lutherische Deutung setzt diese Stellen in offenen Widerspruch mit den anderen zahlreichen klaren Aussprüchen der heiligen Schrift. Sie ist also durchaus zu verwerfen, und es bleibt nur die katholische Deutung, welche die Harmonie der heiligen Schrift wahrt.

Diese Fassung entspricht auch ganz allein der Natur der Sache. Denn für wen werden die Sünden bedeckt? Doch für das Auge desjenigen, vor dem der Mensch gerechtfertigt werden soll, also vor dem Auge Gottes. Für das alldurchdringende Auge Gottes ist aber nur bedeckt, was vollständig beseitigt ist. Von wem werden die Sünden nicht mehr angerechnet? Von Gott, vom Herrn, wie der Psalmist sagt. Nun können wohl Menschen einen Verbrecher freisprechen, dessen Schuld besteht und fortdauert, und so dieselbe ihm

1) Joh. 1, 29.1) — 2) 1 Kor. 6, 11. — 3) Apgsch. 3, 19. Is. 44, 22.

nicht anrechnen. Wenn aber der wahrhaftige und allheilige Gott freispricht, die Schuld nicht mehr anrechnet, dann wird der Sünder auch von Schuld befreit, sie besteht nicht fort.

4. Eine ähnliche Bemerkung gilt auch von der Erklärung des Wortes δικαιοῦν, justificare. Dasselbe kommt wohl auch ein oder das andere Mal in der Bedeutung von einer „Fürgerechterklärung", von Gerechthalten vor: aber solche vereinzelte uneigentliche Bedeutung kann doch nicht als Maßstab dienen, nach welchen die Stellen, welche die Rechtfertigung regelrecht als ein wirkliches Gerechtmachen hinstellen, zu deuten wären.

Dies um so weniger, als die uneigentliche Bedeutung nur von Menschen ausgesagt wird, die eigentliche aber von Gott, der den Sünder rechtfertigt. Es widerstreitet aber der Wahrhaftigkeit, Allwissenheit, Heiligkeit Gottes, einen Sünder für gerecht zu erklären, wenn er es nicht ist. Wenn also selbst die Gerechterklärung beibehalten würde, so kommt sie, wenn sie von Gott ausgeht, einer Gerechtmachung gleich: Gottes Worte sind nicht eitele Sprüche, sondern Thaten, sie bewirken, was sie aussprechen.

5. Die Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit Gottes wird auch nicht dadurch gerettet, daß man sagt: die Rechtfertigung und die Fürgerechterklärung habe ja den objectiven Erfolg, daß dem Sünder die Gerechtigkeit Jesu Christi imputirt wird, er also gerecht wird durch die Gerechtigkeit Jesu Christi, die auch für Gottes Auge die Sünden zudecke. Diese Ausflucht imputirt vielmehr Gott eine neue Unwahrheit und Ungerechtigkeit. Denn außer dem, daß Gott den Sünder, der Sünder bleibt, doch für gerecht erklärt, sieht er auch noch die Gerechtigkeit Jesu Christi als die des Sünders an. Wohl kann Jesus Christus als stellvertretendes Haupt des Menschengeschlechtes für dasselbe Genugthuung leisten, indem Gott in Anbetracht dieser Genugthuung dem Menschen die Schuld nachläßt, aber ein handgreiflicher Widerspruch ist es, daß die Gerechtigkeit des einen die Gerechtigkeit des anderen werde oder sei.

6. Darum verdeckt die Gerechtigkeit Christi sehr schlecht die Sünde des Menschen, am allerwenigsten für die Augen Gottes. In Wahrheit ist und bleibt der Mensch Sünder in den Augen Gottes, wie der Mohr ein Mohr bleibt, wenn er auch mit weißen Kleidern bedeckt wird. Am allerwenigsten wird er aber ein Weißer für das Auge, das alles, auch die dichtesten Kleider durchdringt, wie das Auge Gottes. „Seine Augen sind rein und können die Sünde nicht sehen[1])."

1) Habak. 1, 13.

Sie mißfällt ihm mit einer Hülle, mit einer erborgten Hülle noch mehr.

Die rechtfertigende Thätigkeit Gottes schafft nach der lutherischen Auffassung auch darum nichts Wirkliches im Sünder, weil der ganze Proceß der Rechtfertigung ein rein subjectives unwahres Verfahren des Menschen darstellt. Dadurch wird der Sünder gerechtfertigt, daß er das festeste Vertrauen hat, wegen der Verdienste Jesu Christi seien ihm seine Sünden nachgelassen. Dieser Fiducialglaube ist die einzige Bedingung der Rechtfertigung, sie ist die Hand, mit der er die Gerechtigkeit Jesu Christi erfaßt und zur eigenen macht. Ja sie ist die Rechtfertigung selbst. In diesem Processe beruht nun alles auf Einbildung und Unwahrheit. Denn 1° es ist ein handgreiflicher Widerspruch, daß durch meinen Glauben in mir ein Zustand geschaffen werde, den bereits der Glaube voraussetzt. Der Glaube geht nämlich auf die bereits vollzogene Nachlassung der Sünden, und doch soll der Glaube diese Nachlassung bewirken: denn er ist es ja, der ganz allein rechtfertigt. 2° Dieser Glaube hat auch nicht die mindeste Kraft, die Gerechtigkeit Christi zur eigenen zu machen: er ist also ein rein psychologisches Ereigniß, dem nichts Objectives entspricht.

Denn die Kraft dieses Glaubens folgt weder aus der Natur der Sache, noch läßt sie sich aus der Offenbarung beweisen. Oder ist es so ohne weiteres selbstverständlich, daß, wenn ich fest auf die Verdienste Christi vertraue, mir die Sünden nachgelassen sind und ich die Gerechtigkeit Christi mir zu eigen mache? . . Nicht der mindeste Zusammenhang, geschweige denn eine nothwendige Causalverbindung besteht zwischen dieser Ursache und der vermeintlichen Wirkung. Wäre diese Wirkung des Glaubens so fundamental und selbstverständlich für das christliche Bewußtsein, so hätte sie im Leben der Kirche doch auch mehr oder weniger zum Bewußtsein kommen müssen, wenigstens bei den anerkannt frommen und heiligen Seelen. Statt dessen findet sich eine solche Meinung zuerst bei einem Manne, der für sein krankhaftes, zerrüttetes Innere ein Heilmittel suchte: selbst bei den eigenen Anhängern findet sich die Lehre vom Fiducialglauben nach der Versicherung von Convertiten nur in sehr beschränkten Kreisen: das protestantische Volk weiß nichts von einem solchen Fundamentalprincip. Also muß es wohl klar in der heiligen Schrift enthalten sein? Das gerade Gegentheil. Nicht nur wird an keiner Stelle der heiligen Schrift die Rechtfertigung durch den Glauben allein gelehrt, sondern es werden noch viele andere Bedingungen erfordert, ja die Lehre vom

alleinseligmachenden Glauben ausdrücklich vom heil. Jakobus bekämpft.

Es steht also das fundamentale Materialprincip des Protestantismus mit dem fundamentalen Formalprincip in diametralem Widerspruch: der Protestantismus ist auf Widerspruch gegründet. Nach dem Formalprincip darf nichts angenommen und geglaubt werden, als was klar in der heiligen Schrift enthalten ist. Denn die heilige Schrift ist die alleinige, ausreichende, klare Glaubensquelle. Nun ist aber das Materialprincip nirgends, zum mindesten nicht klar in der heiligen Schrift enthalten. Also ist dasselbe zu verwerfen.

7. Die heiligen Väter geben so erhabene Schilderungen von der inneren heiligenden und vergöttlichenden Wirksamkeit der heiligen Taufe und von der Begnadigung und der Rechtfertigung überhaupt, daß sie den Irrthum der Reformatoren von einer blos äußeren Wirksamkeit der Rechtfertigung direct zu widerlegen scheinen. Wir werden weiter unten, wo vom Wesen der heiligmachenden Gnade gehandelt wird, darauf näher eingehen. Da die Reformatoren gerade hierin die Auctorität der Väter am schroffsten ablehnen, so wollen wir wenigstens zu ihrer Beschämung die Zeugnisse zweier großen Heiligen und Kirchenlehrer anführen, die zu der reformatorischen Rechtfertigungslehre den directesten Gegensatz bilden.

Die Pelagianer hatten der katholischen Lehre vorgeworfen, was die Reformatoren ausdrücklich mit denselben Worten thun: die Taufe schabe nur die Sünden ab, die bösen Wurzeln blieben im sündigen Fleische. Der heil. Augustinus bezeichnet dies als eine grobe Verleumdung: Quis hoc adversus Pelagianos nisi infidelis affirmet? Dicimus ergo baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum et auferre crimina, *non radere;* nec ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur quasi *rasorum* in capite capillorum, unde crescant iterum resecanda peccata[1]).

Und der heil. Gregor d. Gr.: Siqui vero sunt, qui dicunt peccata in baptismate *superficietenus* dimitti, quid est hac praedicatione infidelius? . . . Si peccata in baptismate funditus minime dimittuntur, quomodo is, qui lotus est, mundus est totus? . . . Nihil ergo ei de peccati sui contagio remanet, quem fatetur mundum ipse qui redemit[2]).

8. Dagegen ist die Rechtfertigung im lutherischen Sinne ein rein subjectiver Proceß des Menschen, welchem nichts Reales ent-

1) C. duas ep. Pelagii l. 1. c. 13. n. 26. — 2) Lib. 11. ep. 45.

spricht: kann man eine solche Fiction also als Gottes That, als Gottes würdige That bezeichnen? als das herrlichste Werk der Allmacht, größer als die Erschaffung von Himmel und Erde? Es ist darum auch eitle Selbsttäuschung, wenn man von Pietisten hört, sie hätten, ähnlich wie Luther, die Rechtfertigung in sich erfahren, und könnten also an ihrer Wahrheit nicht zweifeln; sie verwechseln das Spiel ihrer Phantasien und die subjectiven Regungen des Gefühles mit göttlichen Einwirkungen.

Der Protestantismus gab vor, das reine lautere Evangelium an die Stelle menschlicher Satzungen zu setzen; im Grunde hat aber Luther sein *eigenes Gefühl* an Stelle des Evangeliums und des von Gott bestellten Lehramtes gesetzt. Das allertrügerischste Kriterium der Gewißheit[1]) ist als höchste Norm des religiösen Lebens erklärt. Da stützt sich die Religion nicht mehr auf den Fels des Evangeliums, sondern auf ein schwankendes Rohr, nicht einmal auf die Einsicht von menschlichen Lehrern und Berathern, sondern lediglich auf Gefühlsschwärmerei. Nun wird aber gerade die *Gewißheit* der Rechtfertigung als Vorzug der neuen Lehre gerühmt! Luther hat jedenfalls diese vielgepriesene Gewißheit und *Seligkeit* nicht gefunden: er bedurfte stets neuer Beruhigungs- und Beseligungsmittel, und wenn es selbst eine fette Sünde war. Trotzdem wurde, wie Protestanten zugeben, sein Charakter mit den Jahren immer unerträglicher[2]).

9. Welch unwürdige, ja widerwärtige, abschreckende Vorstellung gibt uns der Protestantismus von der Rechtfertigung, mag man sie nun als Zustand des Menschen oder als Werk Gottes betrachten! Die Aesthetiker verlangen, daß in einem wahren Kunstwerke alles *echt* sei; sie verwerfen in der Skulptur und Architektur die Ueberkleidung eines minderwerthigen Materials mit Marmor oder edlen Metallen. Und wo die Allmacht das schönste und herrlichste Kunstwerk schaffen, wo sie ihr Ebenbild in der Schöpfung zur klarsten Darstellung bringen will, wo die Gottheit sich einen lebendigen Tempel bauen will, da läßt sie die sündige Natur bestehen und bekleidet sie blos oberflächlich mit einer angerechneten, erborgten, täuschenden Herrlichkeit? Noch mehr; sie läßt in diesem Tempel des heiligen Geistes allen Schmutz, Unrath liegen, und bedeckt ihn äußerlich mit täuschendem Schimmer. Der heilige Geist wird hier einer unsauberen Hausfrau gleich gestellt, welche an den alltäglichen

1) Vgl. *Gutberlet*, Logik und Erkenntnißtheorie, S. 251 ff.

2) Vgl. z. B. *Seeland*, Gesundheit und Glück. Dresden 1896. S. 336.

Schmutz gewöhnt, auch an Festtagen, auch wenn ein hoher Besuch erwartet wird, das Haus nicht auskehrt, sondern den Schmutz höchstens in eine weniger sichtbare Ecke kehrt und über die schmutzigen Möbel einige bunten Hüllen deckt.

Nach biblischer Auffassung macht der göttliche Bräutigam die sündige Seele durch die Rechtfertigung zu seiner zärtlich geliebten Braut. Sie ist ein armes, gemeines, schmutziges, in Lumpen gehülltes Gassenmädchen, das er zu einer ebenbürtigen Verbindung zu sich heranzieht. Nach katholischer Lehre reinigt er dasselbe zuerst von seinem Schmutze, wäscht es ab, daß es rein und strahlend erscheint; er vertauscht seine schmutzigen Lumpen mit einem glänzenden Strahlenkleide, er erhebt es, um ebenbürtig zu erscheinen, in den göttlichen Adelstand, und gibt ihm eine standesgemäße Ausstattung. Wie dagegen im Protestantismus? Die sündige Seele behält vollständig ihren widerlichen Schmutz, ihre eckelhafte Bekleidung, ihr ganzes gemeines, abstoßendes Wesen; und über alles dieses werden nun die kostbarsten Brautkleider, aber keine eigenen, sondern erborgte, der Mantel der Gerechtigkeit Christi ausgebreitet. Ist dies nicht ein abschreckendes Bild, noch widerlicher, als wenn die Seele in ihrer ganzen natürlichen Nacktheit, Erbärmlichkeit und Unreinigkeit erschiene? Dieses wäre dann doch Wahrheit und nicht Versuche der Täuschung und des Betrugs. Jedenfalls müßte für die Augen des göttlichen Bräutigams, der alles schaut, wie es ist, eine solche Braut die abschreckendste Häßlichkeit darbieten.

Ist dies mit jener zärtlichsten Liebe vereinbar, wie sie der Bräutigam z. B. im Hohenliede gegen seine ganz schöne, ganz unbefleckte Schwester und Braut äußert!

Selbst ein menschlicher Bräutigam könnte an einer solchen Braut kein Gefallen finden, oder wenn er sie wirklich liebt, wird er alles aufbieten, um ihr einen echten Brautschmuck anzulegen. Unendlich dringlicher wird dies von Gottes unendlicher Liebe und Heiligkeit gefordert.

10. Nur die innere Unmöglichkeit könnte da der Macht und Liebe Gottes Schranken ziehen: eine solche innere Unmöglichkeit einer wahren Umänderung des Sünders behaupten denn auch die Reformatoren. Selbst die Allmacht Gottes kann den Sünder nicht innerlich gerecht machen: erstens weil die Sünde, zunächst die Erbsünde (dann aber auch die persönlichen Sünden, welche die naturnothwendigen Schößlinge der Erbsünde, d. h. der Begierlichkeit darstellen) ein substantiales Wesen ist oder doch eine substantiale Ver-

änderung in der Seele hervorgebracht hat: eine solche widersteht auch der Allmacht Gottes. Damit hängt zweitens zusammen, daß der Glaube allein rechtfertigt, der aber durchaus nichts bewirkt. Denn er setzt ja die Nachlassung der Sünden, die Rechtfertigung voraus, oder ist sie selbst; er ist also ein rein subjectiver Bewußtseinsvorgang, dem in der sittlichen Sphäre nichts Objectives entspricht. Daß aber diese Rechtfertigungslehre absurd und unbiblisch ist, haben wir schon gesehen.

Daß auch gar keine Unmöglichkeit einer inneren Umänderung des Sünders besteht, die Allmacht Gottes also ihn wirklich erneuern und innerlich gerecht und heilig machen kann, haben wir oben bereits dargethan und wird sich erst recht deutlich aus dem Folgenden ergeben, wenn wir die Schönheit, die Erhabenheit, Herrlichkeit der übernatürlichen Ausstattung, welche die habituale Gnade der Seele verleiht, eingehender darzulegen haben.

Aber wenn selbst, was ja ganz unsinnig ist, die Erbsünde und ihre Schößlinge, die persönlichen Sünden, eine substantiale Veränänderung der Seele herstellten, könnte sie doch von der Allmacht Gottes gehoben werden. Denn wenn der Mensch durch seinen sündhaften schwachen Willen es fertig brachte, die Substanz seiner Seele zu verändern, dann kann doch ein allmächtiger Wille eine noch unendlich stärkere Wirkung oder Gegenwirkung in der Seele hervorbringen.

Uebrigens tritt auch hier wieder einer der zahlreichen Widersprüche in der Rechtfertigungslehre der Reformatoren zu Tage: die Seele des Sünders soll innerlich ganz unverändert bleiben: andererseits soll die Rechtfertigung die Freiheit der Kinder Gottes bewirken. Die Seele, welche durch die Erbsünde eine wesentliche Fähigkeit, den freien Willen, verloren hatte, wird nun so willensstark, daß sie die Werke des Fleisches vollständig überwinden kann, ja überwunden hat!

§. 458.

Die verschiedenen Ursachen der Rechtfertigung.

Einen tieferen Einblick in das Wesen und den Proceß der Rechtfertigung werden wir gewinnen, wenn wir deren Ursachen genauer untersuchen, bezw. die darauf bezügliche Lehre des Concils von Trient etwas näher beleuchten.

Hanc dispositionem seu praeparationem justificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem

gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus et ex inimico amicus ut sit haeres secundum spem vitae aeternae. Hujus justificationis *causae* sunt, finalis quidem: gloria Dei et Christi ac vita aeterna; efficiens vero: misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat signans et ungens Spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae; meritoria autem: dilectissimus Unigenitus suus D. N. J. Chr. qui cum essemus inimici propter nimiam caritatem, qua dilexit nos sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satis fecit; instrumentalis item: sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli umquam contigit justificatio; demum unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes [1]).

1. Dabei verstehen wir „Ursache" nicht in dem vulgären Sinne, in dem es blos die bewirkende Ursache bezeichnet, sondern im allgemeinen philosophischen Sinne, in dem Alles, was auf die Existenz oder die Constituirung des Wesens eines Dinges Einfluß übt, dessen Ursache genannt, oder als Mitursache bezeichnet wird. Die bewirkende Ursache ist nur eine von den der Wirkung äußeren Ursachen, zu denen noch die Zweckursache und die vorbildliche Ursache, die Musteridee von dem Dinge gehört. Die inneren Ursachen constituiren wirklich als Form und Materie das Wesen des Dinges: sie sind die Material- und Formalursache. Die bewirkende Ursache ist nun wieder entweder Hauptursache (causa principalis), oder Instrumental- (bezw. wenn es sich um lebende Wesen handelt) Ministerialursache. Wenn die werkzeugliche Ursache blos vorbereitend auf die Hervorbringung einer Wirkung Einfluß übt, kann man sie disponirende, vorbereitende Ursache nennen. Alle diese Arten von bewirkender Ursache können nun wieder physisch oder moralisch wirken, d. h entweder durch ihre eigene Thätigkeit die Wirkung beeinflussen, oder ein intelligentes Wesen durch Bitte, Befehl, Verdienste, überhaupt durch moralische Einwirkung zur Hervorbringung einer Wirkung bestimmen.

2. Wenden wir diese Eintheilung der Ursachen auf die Rechtfertigung, d. h. auf die Hervorbringung der Gnade an, so ergibt

1) Sess. VI. cap. 7.

sich sofort, daß die Ehre Gottes der letzte und höchste Zweck wie alles Seins und Geschehens, so insbesondere der Gnadenspendung ist. Der diesem untergeordnete Zweck ist, insbesondere für die übernatürliche Ordnung, die Verherrlichung Jesu Christi und die Seligkeit des Begnadigten. Thatsächlich ist ja die Gnade innerlich auf die Glorie hingerichtet: die selige Anschauung Gottes stellt den höchsten Grad der Verherrlichung Gottes, d. h. der Erkenntniß und Liebe Gottes, sowie auch den höchsten Grad der Seligkeit des Geschöpfes dar. Wie die Gnade ganz besonders zur Verherrlichung des Gottmenschen dient, wird sich aus dem Folgenden ergeben, namentlich aus der gänzlichen Abhängigkeit der Gnadenspendung vom Verdienste und der Genugthuung Jesu Christi und aus der Beziehung unserer Gotteskindschaft zu der Sohnschaft Jesu Christi. Diese ist nämlich das Vorbild unserer Adoption: was Jesus Christus von Natur aus ist, werden wir durch die Gnade. Weil sich der Sohn Gottes hypostatisch nur einer menschlichen Natur mittheilen konnte oder sollte, hat er durch die Gnade, die adoptive Kindschaft, ein Mittel gefunden, uns Alle an seiner natürlichen Sohnschaft theilnehmen zu lassen. Darum liegt die vorbildliche Ursache des Gnadenstandes endgültig im inneren Leben der allerheiligsten Dreifaltigkeit: er ist eine Nachbildung der Beziehungen, welche zwischen den göttlichen Personen selbst bestehen, eine Darstellung, wie wir sehen werden, der Zeugung des Sohnes durch den Vater und des Ausgangs des heiligen Geistes aus beiden durch die heilige Liebe.

3. Die bewirkende Ursache der Gnade der Rechtfertigung ist selbstverständlich Gott, nicht als dreifaltiger, sondern, da es sich lediglich um ein opus ad extra handelt, als Schöpfer, so daß die Allmacht Gottes allein causa principalis der Rechtfertigung sein kann, Geschöpfe also bei der Rechtfertigung nur als causae instrumentales oder ministeriales mitwirken können.

Dies leuchtet sofort ein, wenn man die moralische Seite der Rechtfertigung in's Auge faßt. Denn Sünden nachlassen kann nur Gott; die Beleidigung, welche gegen die unendliche Majestät begangen worden ist, kann nur diese selbst verzeihen. Desgleichen kann nur Gott selbst ein Geschöpf an Kindes Statt annehmen, zu seinem besonderen Freunde machen, an seiner Natur theilnehmen lassen, Wohnung in seiner Seele nehmen, was ja alles Wirkungen der Rechtfertigung sind.

Der heil. Thomas hebt besonders die Vergöttlichung hervor, welche durch die Gnade der Rechtfertigung uns zu Theil wird.

Vergöttlichen kann ebenso nur Gott, wie nur das Feuer feurig machen kann[1]).

4. Wenn man diese moralische Seite der Rechtfertigung in's Auge faßt, kann man mit dem heil. Augustinus und dem heil. Thomas sie sogar als das größte Werk Gottes bezeichnen, größer als die Erschaffung von Himmel und Erde, ja in gewisser Beziehung größer als die Verleihung der ewigen Seligkeit, der seligen Anschauung. Himmel und Erde mit all ihrer Herrlichkeit haben keinen so hohen Werth wie der Gnadenstand der gerechtfertigten Seele; dieser soll in die selige Anschauung, das Endziel der Schöpfung, übergehen und ewig dauern, Himmel und Erde sind aber nur vorübergehende Mittel, um dieses übernatürliche letzte Endziel zu erreichen.

In gewisser Beziehung ist die Rechtfertigung ein größeres Werk, ein stärkerer Liebeserweis Gottes, als die ewige Seligkeit selbst; denn erstere ist das Werk reinster Barmherzigkeit, eine Gnade, die einem positiv Unwürdigen verliehen wird, während die Seligkeit dem Verdienste als Belohnung gegeben wird[2]).

---

1) Nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit, quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est, quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis. 1. 2. q. 112. a. 1.

2) Opus aliquod potest dici magnum dupliciter: uno modo ex parte modi agendi: et sic maximum opus est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid. Alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem ejus quod fit: et secundum hoc majus opus est justificatio impii quae terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, quam creatio coeli et terrae, quae terminatur ad bonum naturae mutabilis. Et ideo Augustinus cum dixisset, quod „majus est quod ex impio fiat justus, quam creare coelum et terram", subjungit: „Coelum enim et terra transibit, praedestinatorum autem salus et justificatio permanebit." (Tract. 72 in Joann.) Sed sciendum est quod aliquid magnum dicitur dupliciter: uno modo secundum quantitatem absolutam; et hoc modo donum gloriae est majus quam donum gratiae justificantis impium; et secundum hoc glorificatio justorum est majus opus, quam justificatio impii. Alio modo dicitur aliquid magnum quantitate proportionis, sicut dicitur mons parvus et milium (Hirsenkorn) magnum: et hoc modo donum gratiae impium justificantis est majus quam donum gloriae beatificantis justum; quia plus excedit donum gratiae dignitatem impii, qui erat dignus poena,

Die Kirche hat diesem Gedanken in ihren liturgischen Gebeten einen schönen Ausdruck gegeben: Deus qui *omnipotentiam* tuam *parcendo* maxime et miserando manifestas [1]).

5. Betrachtet man dagegen die Gnade von ihrer subjectiven Seite, in ihrem physischen Sein, als welches sie eine Qualität der Seele darstellt, so kann man nicht sagen, daß ihre Hervorbringung in der Rechtfertigung das größte Werk Gottes sei, größer als die Erschaffung von Himmel und Erde. Denn letztere müssen im eigentlichen Sinne erschaffen, d. h. aus Nichts hervorgebracht werden. Gegenstand der Schöpfung sind eigentlich nur Substanzen, welche in sich existiren, nicht in einem Subjecte haften, also auch nicht aus diesem wie aus einer Materie, nicht mit Hilfe einer Materialursache hervorgebracht werden können. Sie müssen ex nihilo sui et subjecti werden, was nur die unendliche Macht des Schöpfers zu Stande bringen kann. Qualitäten aber, überhaupt Accidentien, haben dagegen ein von ihrer Substanz abhängiges Sein, sie können also auch in und aus der Substanz, mit Hilfe der Substanz als einer Materialursache ex nihilo sui erzeugt werden, sie brauchen nicht ex nihilo subjecti hervorgebracht zu werden.

Das könnte man nun unmittelbar auch auf die Gnade anwenden und sagen, sie brauche als Accidens nicht von der Allmacht Gottes erschaffen zu werden. Indeß ist doch zu bedenken, daß die habituale Gnade keine natürliche Qualität der Seele ist, sondern eine absolut übernatürliche Ausstattung derselben. Dieselbe geht so sehr über alle natürlichen und alle geschöpflichen Kräfte, daß die Seele und selbst der höchste Engel nur eine potentia obedientialis für sie haben. Keine natürliche oder endliche Kraft kann dieselbe in der Seele verwirklichen. Hätte der Geist wenigstens eine passive Potenz für den Gnadenstand, dann läge in demselben ein Anhaltspunkt für eine geschöpfliche Ursache, die Potenzialität zu actuiren; aber wenn blos die potentia obedientialis vorhanden ist, dann kann das Geschöpf nichts zur Verwirklichung beitragen, es fehlt in ihm jeder Ansatz, jede Anlage zu der beabsichtigten Wirkung. Nur Gott, der auch aus Steinen

quam donum gloriae dignitatem justi, qui ex hoc ipso, quod est justificatus, est dignus gloria. Et ideo Augustinus dicit ibidem: „Judicet qui potest, utrum majus sit justos angelos creare, quam impios justificare. Certe si aequalis est utrumque potentiae, hoc majoris est misericordiae.“ 1. 2. q. 113. a. 9.

1) Collecta Domin. X post Pentec.

Kinder Abrahams machen kann, der überhaupt alles aus allem machen kann, insofern es keinen Widerspruch in sich enthält, (wie etwa die Verwandlung von Steinen in Kinder Abrahams, wörtlich verstanden), kann durch sein Allmachtswort gebieten: und das Geschöpf gehorcht lediglich seinem Willen, indem es die Gnade empfängt.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, kann man allerdings die Rechtfertigung eine Schöpfung, eine productio ex nihilo sui et subjecti nennen. Und so oder bestimmter eine increatio, concreatio nennen sie mit dem heil. Bonaventura manche Theologen. Der heil. Thomas dagegen erklärt, sie könne im eigentlichen Sinne nicht Schöpfung genannt werden, weil keine Substanz oder subsistirende Form hervorgebracht werde, indeß nähere sich doch die Eingießung der Gnade der Erschaffung, weil sie nicht in der Potenz einer Materie enthalten sei, welche durch eine natürliche Kraft verwirklicht werden könne[1]). Ein Erschaffenwerden, meint er, könne man der Gnade, als Accidens, eigentlich nicht zuschreiben; das Accidens als ὄν ὄντος habe nicht eigentlich ein Sein, sondern es ist das Sein eines Seienden. Dasselbe wird also auch nicht, sondern das Subject wird, dessen Bestimmung es ist. Nicht also die Gnade wird, wird geschaffen, sondern der Mensch wird geschaffen, wird umgeschaffen, er bekommt ohne alles Verdienst ein übernatürliches Sein[2]).

Damit hat der heilige Lehrer freilich eine productio ex nihilo sui et subjecti gewonnen, aber eine eigentliche Schöpfung kann man sie darum doch nicht nennen, weil sie zunächst auf die moralische Seite der Rechtfertigung sich bezieht, die allerdings ex nihilo meritorum sich vollzieht.

6. Wenn man die Hervorbringung der Gnade als physischer Qualität eine wahre Schöpfung nennen will, muß man zeigen, daß die Substanz der Seele auch gar nichts zu ihrer Hervorbringung beitragen kann: erst dann kann man behaupten, daß die unendliche Macht des Schöpfers dabei alles bewirken muß, wie dies bei der Hervorbringung der Substanzen der Fall ist. Diesen Beweis zu führen, dürfte

1) De potentia q. 3. a. 8. ad m 8.

2) Proprie loquendo nullum accidens neque fit, neque corrumpitur, sed dicitur fieri vel corrumpi, secundum quod subjectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsum creantur, i. e. in novo esse constituuntur ex nihilo, i. e. non ex meritis secundum illud Ephes. 2, 10: *Creati in Christo Jesu in operibus bonis.*

aber nicht leicht sein; im Gegentheil scheint es klar, daß die Seelensubstanz der Gnade zum mindesten die Subsistenz bietet. Das Tragen der Accidentien, welches die Substanz ihrem unselbständigen Sein gegenüber ausüben muß, ist nicht eine bloße Beziehung, sondern eine wahre substantiale Kraft; die Substanz stützt, hält, befestigt das ens entis in seinem haltlosen Sein. Es scheint also doch etwas ganz anderes zu sein, eine Substanz ganz und gar aus nichts, ohne allen Träger, der sie aufnehmen und stützen könnte, hervorzubringen, als ein Accidens in einer Substanz, wenn auch für dasselbe, wie für die Gnade, nicht die geringste Potentialität oder Anlage in der Substanz gegeben ist. Daß ein endliches Wesen nicht schaffen kann, hat nicht zum geringsten Theil gerade seinen Grund in der Unmöglichkeit, ein Hervorbringen von Etwas auch nur in Angriff zu nehmen, wenn gar kein Anhaltspunkt, kein zu bearbeitendes Subject vorhanden ist.

7. Diese Frage, ob die Gnade im eigentlichen Sinne geschaffen werden könne, ist nicht, wie Habert meint, quaestio fere de nomine apud scholasticos[1]), sondern ist insofern von sehr sachlicher Bedeutung, als von ihrer Beantwortung die Lösung der anderen Frage abhängt, ob in der Hervorbringung der Gnade sich die göttliche Causalität eines Werkzeuges, wie der Sakramente, bedienen könne, womit dann die andere Frage über die Wirksamkeit der Sakramente auf's innigste zusammenhängt. Wäre die Eingießung der Gnade eine wirkliche Schöpfung in dem Sinne, daß sie allein von der Allmacht Gottes unmittelbar ausgeführt werden müßte, so könnte eine Instrumentalursache dabei nicht betheiligt sein[2]). Da aber dies, wie gesagt, sich nicht evident beweisen läßt, so kann man recht wohl mit den Thomisten und anderen Theologen die Sakramente und deren Spender auch als physische Werkzeuge bezw. als causae ministeriales der Rechtfertigung ansehen. Moralische Ursachen sind sie ohnedies, sowohl die Sakramente, welche als Acte des Gottmenschen einen ähnlichen Werth haben, wie der Kreuzestod Christi, als auch die Spender der Sakramente, welche als Stellvertreter Christi die äußeren sacramentalen Riten setzen und in Christi Namen und Vollmacht von Sünden befreien, ja in dem Sakramente der Buße von denselben auctoritativ lossprechen. Aber auch der Empfänger der Sakramente oder überhaupt jeder Sünder, der sich auf die Rechtfertigung mit Hilfe der übernatür-

1) Theol. Graec. PP. vindicata l. 8. c. 8. §. 4.
2) Vgl. des Verfassers Theodicee, 3. Aufl., S. 237 ff.

lichen actualen Gnade vorbereitet, verdient, wenigstens de congruo, die Gnade der Rechtfertigung; ist aber die Vorbereitung so vollkommen, daß sie bis zur vollkommenen Liebe fortschreitet, dann wird dieselbe zur unfehlbar wirkenden causa dispositiva.

Dabei bleibt aber immer die causa *principalis moralis* Jesus Christus, von dessen Verdienste und Genugthuung alle Wirksamkeit der Sakramente, der Spender derselben und Empfänger abhängt.

8. Mit der Darlegung der bewirkenden physischen Ursächlichkeit Gottes in der Verleihung der Gnade haben wir auch die inneren Ursachen der Rechtfertigung berührt. Von einer eigentlichen Materialursache der Gnade oder der Rechtfertigung kann aus doppeltem Grunde nicht die Rede sein: erstens weil die Gnade nicht aus einer Materie als aus einer Potenz hervorgebracht werden kann, zweitens, weil die einfache, geistige Seele, in welcher sie hervorgebracht wird, nicht Materie genannt werden kann. Die Seelensubstanz muß vielmehr als Subject bezeichnet werden, in welchem die Gnade geschaffen wird.

Die Formalursache der Rechtfertigung, d. h. das, was den Menschen zum Gerechtfertigten macht, ist, wie das Concil von Trient erklärt, die Gerechtigkeit Gottes, nicht wie sie in ihm ist, sondern insofern sie uns selbst gerecht macht. Es ist also nach der Lehre des Concils Gerechtigkeit, innere Erneuerung, Heiligkeit, Kindschaft, Freundschaft Gottes u. s. w., nämlich die habituale heiligmachende Gnade die Formalursache unserer Rechtfertigung. Das Wesen dieser habitualen Gnade haben wir nun genauer zu untersuchen.

Zweites Kapitel.

Von dem Wesen der habitualen Gnade.

§. 459.

Die Rechtfertigung bewirkt in der Seele eine dauernde Beschaffenheit. Die habituale Gnade.

1. Schon wenn man das negative Moment in der Rechtfertigung: die Nachlassung der Sünden, in's Auge faßt, ergibt sich, daß dieselbe nicht in einer vorübergehenden Veränderung in der Seele aufgeht. Denn die Veränderung in der Rechtfertigung besteht eben darin, daß der dauernde Zustand der Sünde gehoben und dafür der entgegengesetzte der Gerechtigkeit begründet wird. Diese dauernde Gerechtigkeit ist freilich vorerst noch nicht eine vollendete Heiligkeit, wohl aber bezeichnet dieselbe den sittlichen Zustand, in welchem der Mensch wieder in seinem rechten Verhältnisse zu Gott, seinem letzten Ziele, steht. Wären wir nun nicht zu einer übernatürlichen Ordnung bestimmt und durch die heiligmachende Gnade in dieselbe versetzt, so würde die Rechtfertigung eben nur jenen dauernden Zustand der natürlichen Gerechtigkeit wiederherstellen. Da aber thatsächlich der Sünder in gegenwärtiger Heilsordnung die heiligmachende Gnade verliert, so muß die Rechtfertigung, eben weil sie den Menschen in das rechte Verhältniß zu Gott wieder einsetzen muß, die heiligmachende Gnade wiederherstellen, d. h. ihn in einen dauernden Zustand übernatürlicher Gottgefälligkeit versetzen.

2. Dies wird ganz evident von der heiligen Schrift vorausgesetzt, wenn sie die Rechtfertigung eine Neuschaffung, eine Erneuerung, und sehr gewöhnlich eine Wiedergeburt nennt. So z. B.: Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus S. . . . ut justificati gratia ipsius haeredes simus secundum spem vitae aeternae [1]). Durch die Erneuerung, Wiedergeburt, Neu-

1) Tit. 3, 5.

schaffung wird, wie durch die Geburt und Erschaffung, ein Sein, ein dauernder Zustand erzeugt. Da das natürliche Sein nicht verloren ging, kann es auch nicht wieder hergestellt werden; es muß also ein neues, übernatürliches Sein, eine übernatürliche Zuständlichkeit des natürlichen Seins bewirkt werden.

3. Specieller muß dasselbe als göttliches Sein (τὸ εἶναι θείως nennt es der Areopagite) bezeichnet werden. Denn ebenso oft und noch öfter, als die heilige Schrift unsere Rechtfertigung eine Wiedergeburt nennt, bezeichnet sie die Wirkung derselben, den dadurch verliehenen Zustand eine Kindschaft Gottes, und nennt die Getauften Kinder Gottes. Nun besteht aber die Kindschaft in einer Theilnahme am Sein des Vaters, in einer Verähnlichung des Erzeugten mit dem Erzeuger. Also bekommen wir durch die Rechtfertigung ein dauerndes, übernatürliches, göttliches Sein. Dem Wortlaute nach kann die Wiedergeburt, ἀναγέννησις, ein Zweifaches bedeuten: zum zweiten Male, noch einmal nach der ersten Geburt das Leben erlangen, oder: nach dem Tode das Leben wieder erlangen. Im ersteren Sinne ist das natürliche Leben der Ausgangspunkt, im zweiten das Erstorbensein. Darum heißt wiedergeboren werden im ersteren Sinne so viel als zu dem natürlichen Leben ein neues übernatürliches Sein erlangen, im zweiten Sinne, das Leben, das durch die Sünde verloren war, wieder erlangen. Nun ertödtet aber die Sünde nur das übernatürliche Leben der Gnade. Also gibt die Wiedergeburt wieder neues Leben, das selbstverständlich ebenso ein dauernder Zustand sein muß, wie der frühere Zustand des Todes. Thatsächlich treffen aber in der christlichen Wiedergeburt beide Momente zusammen: Ausgangspunkt der Wiedergeburt ist das natürliche Leben, dieses aber nie allein, sondern zugleich der Zustand der Sünde, zum mindestens der Erbsünde. Darum muß aus doppeltem Grunde der terminus ad quem der Rechtfertigung entsprechend dem terminus a quo als ein dauernder Zustand bezeichnet werden.

4. Zur Zeit Innocenz III. war diese Auffassung der Rechtfertigung als eines dauernden Gnadenzustandes noch nicht sicher, sondern, wie er im Kap. Majores, de baptismo erklärt, nur wahrscheinlich. Clemens V. und das Concil von Vienne erklären schon diejenige Meinung für wahrscheinlicher und darum vorzuziehen, nach welcher in der Taufe den Kindern wie den Erwachsenen eine gratia informans und die eingegossenen Tugenden verliehen würden. Das Concil von Trient setzt in dem

oben citirten Canon der 5. Sitzung als sicher voraus, daß die Gnade Jesu Christi in der Taufe gegeben werde zur Tilgung der Erbsünde. Diese Wirkung ist aber nicht auf die Erwachsenen einzuschränken, sondern gilt auch von den Kindern. Diese sind aber einer actualen Thätigkeit noch nicht fähig. Also kann die Gnade der Rechtfertigung bei ihnen nur als dauernder Zustand gefaßt werden.

Noch bestimmter faßt das Concil von Trient die Gnade der Rechtfertigung als einen dauernden Zustand der Seele, wenn es von derselben sagt, sie werde eingegossen, inhärire der Seele, werde erhalten, verloren, vermehrt u. s. w., sie sei wie ein Gewand, das Adam sich und uns verlor, das die Getauften weiß und unbefleckt bewahren sollen bis vor den Richterstuhl Jesu Christi [1]).

---

1) Qui dignos nos fecit in partem sortis Sanctorum in lumine et eripuit de potestate tenebrarum transtulitque in regnum Filii dilectionis suae, in quo habemus redemtionem et remissionem peccatorum. Quibus verbis justificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adam, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum Salvatorem nostrum; quae quidem translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest, sicut scriptum est: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Sess. VI. c. 3. 4.

Hanc dispositionem seu praeparationem justificatio ipsa consequitur, qua non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae. Hujus justificationis . . . . . unica *formalis* causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit; qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes . . . . . Quanquam enim nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis D. N. Jesu Christi communicantur: id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret. Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et charitatem. Sess. VI. c. 7.

Si quis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Sp. S. diffundatur, atque illis *inhaereat*, aut etiam gratiam qua justificamur, esse tantum favorem Dei, anath. sit. Can. 11. Vgl. auch cap. 10. 11. 16. can. 23. 24.

5. Diese Ausdrücke geben uns auch einen genaueren Begriff vom Wesen jenes dauernden Zustandes, zumal dieselben offenbar den Gedanken, welcher im Ausdrucke des Concils von Vienne gratiam informantem liegt, wieder aufnehmen und weiter entwickeln.

Zunächst ist damit die Ansicht mancher rationalisirender Theologen ausgeschlossen, welche in dem Gnadenstande nichts anders, als einen Zustand sittlicher Vollkommenheit erblicken. Die vollständige Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, also eine rein menschliche Tugendhaftigkeit, ist nach ihnen die Wirkung der Rechtfertigung, also der Stand der durch dieselbe eingegossenen Gnade.

Während diese Auffassung einerseits hinter dem eigentlichen Wesen der übernatürlichen Gnade unendlich zurückbleibt, verlangt sie andererseits zu viel. Denn ein solcher sittlicher Zustand kann erst nach langer Tugendübung erreicht, erarbeitet werden: eingegossen in der heiligen Taufe, verliehen kann er nicht werden. Am allerwenigsten können ihn die Kinder in der Taufe, von denen das Concil zunächst spricht, erhalten. Auch bei Erwachsenen, welche durch die Taufe oder die Buße gerechtfertigt werden, kann eine bedauerliche sittliche Schwäche fortbestehen; ihre früheren sündhaften Gewohnheiten, die Erhebung des Fleisches gegen die Vernunft, machen sich auf das heftigste geltend: und doch unterliegt es keinem Zweifel, daß sogleich mit dem Empfange des Sakramentes der Zustand der Rechtfertigung, der Gnadenstand eintritt. Nach jener rationalistischen Auffassung besäße ein Philosoph, der mit rein natürlichen Kräften, aus rein vernünftigen Motiven seine Sinnlichkeit zu bezwingen gelernt hätte, mehr Gnade, als ein Christ, der zwar durch das Sakrament gerechtfertigt ist, aber, noch schweren sittlichen Kämpfen ausgesetzt, denselben nicht immer gewachsen sein wird [1]).

Positiv werden wir durch die citirten Ausdrücke des Concils belehrt, daß die Gnade der Rechtfertigung als eine übernatürliche, der Seele inhärirende, accidentale, aber reale Beschaffenheit gedacht werden muß.

Etwas Reales muß sie jedenfalls sein, wenn sie eingegossen wird, wenn sie der Seele inhärirt, wenn sie eine Form, Bestimmtheit sein soll, welche die Seele informirt, derselben eine eigenthümliche Beschaffenheit gibt.

---

1) Ausführlich handelt darüber Kleutgen, Theol. d. Vorz., Von der Gnade S. 254 ff.

6. Die ratio theologica für die Realität der Gnade entwickelt eingehend der heil. Thomas: Secundum communem modum loquendi tripliciter gratia accipi consuevit; uno modo pro dilectione alicujus, sicut consuevimus dicere, quod iste miles habet gratiam regis, id est rex habet eum gratum. Secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato, sicut consuevimus dicere: Hanc gratiam facio tibi. Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati, secundum quod dicimur gratias agere beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo: ex amore enim, quo aliquis habet alium gratum, procedit, quod aliquid ei gratis impendat. Ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit. Quantum igitur ad duo ultima, manifestum est, quod gratia aliquid ponit in eo, qui gratiam accipit: primo quidem ipsum donum gratis datum, secundo hujus doni recognitionem.

Sed quantum ad primum est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis. Quia enim bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei, qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono praeexistente in rebus, et inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem sed praesupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni aeternae coaeternum. Et secundum hujusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam: una quidem communis, secundum quam diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sap. 11, secundum quam esse naturale rebus creatis largitur. Alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni: et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc, quod homo dicitur gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens. Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa aeterna Dei dilectio [1]).

1) 1. 2. q. 110. a. 1. Es ist zu bemerken, daß der heilige Lehrer den lateinischen Sprachgebrauch vor Augen hat, wenn er das Danksagen, gratias agere als die dritte Bedeutung von gratia angibt. Im Deutschen bezeichnet

Der Grundgedanke des heiligen Lehrers ist also der: Die Gnade wird von Gott aus Liebe gegeben oder ist Liebe. Ja die Gnade ist so sehr Liebe, daß eigentlich nur die übernatürliche Liebe Gottes zu der Creatur Liebe und Gnade im vollkommensten Sinne genannt werden kann. Die Liebe Gottes, gerade weil sie wahre, ernste, innige Liebe ist, geht nur auf liebenswürdige Wesen. Aber sie setzt die Liebenswürdigkeit des Objectes nicht voraus, wie die Liebe der Geschöpfe, sondern macht sie liebenswürdig. Bei den Menschen ist die Güte des geliebten Gegenstandes Ursache der Liebe; umgekehrt ist Gottes Liebe Ursache ihrer Liebenswürdigkeit: er theilt ihnen die Güte mit, so daß sie in sich selbst innerlich, dauernd liebenswürdig sind.

Denselben Gedanken führt auch die Summa c. gent. mehr philosophisch aus, fügt aber noch einige verwandte Gedanken hinzu [1]). Durch

---

Gnade nur die huldvolle Gesinnung der Liebe und die aus Liebe verliehene Gabe. Wenn er nur die übernatürliche Liebe als Liebe schlechthin gelten läßt, so ist das in demselben Sinne zu verstehen, wie auch nur die übernatürlichen Gaben schlechthin Gnaden genannt werden können. S. oben S. 6 ff.

1) Oportet autem hanc gratiam aliquid in homine gratificato esse quasi quamdam formam et perfectionem ipsius.

Quod enim in aliquem finem dirigitur oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum; nam movens continue mutat quousque mobile per motum finem sortiatur. Quum igitur auxilio divinae gratiae homo dirigatur in ultimum finem, oportet quod continue homo isto auxilio potiatur quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset, si praedictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum aut passionem, et non secundum aliquam formam manentem et quasi quiescentem in ipso; motus enim et passio talis non esset in homine nisi quando actu converteretur in finem, quod non continue ab homine agitur, ut praecipue patet in dormientibus. Est ergo gratia gratum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur, ¦

Adhuc: Dilectio Dei est causativa boni quod in nobis est, sicut dilectio hominis provocatur et causatur ex aliquo bono quod in dilecto est. Sed homo provocatur ad specialiter aliquem diligendum propter aliquod speciale bonum in dilecto praeexistens. Ergo ubi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quod consequenter ponatur aliquod speciale bonum homini a Deo collatum. Quum igitur . . . gratia gratum faciens designet specialem dilectionem Dei ad hominem, oportet quod aliqua specialis bonitas et perfectio per hoc homini inesse designetur.

Amplius: Unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae; diversarum enim specierum diversi sunt fines. Sed finis in quem homo dirigitur per auxilium divinae gratiae est supra naturam humanum. Ergo oportet quod homini superaddatur ali-

die habituale Gnade wird das vernünftige Geschöpf dauernd in eine höhere Ordnung versetzt, es wird für ein höheres Ziel bestimmt, es soll durch seine Thätigkeiten dieses übernatürliche Ziel erstreben. Dazu ist aber erforderlich, daß ihm Gott auch ein dauernd höheres Sein, ein höheres Thätigkeitsprincip, höhere Fähigkeiten, eine höhere Einrichtung und Ausstattung für dieses Ziel verleihe. Diese übernatürliche dauernde Ausstattung, das übernatürliche Sein und Thätigkeitsprincip ist aber die habituale Gnade. Diese muß also etwas dem Geschöpfe Innerliches, keine bloße Benennung oder Beziehung, sondern eine positive Realität sein.

§. 460.

Die heiligmachende Gnade ist als eine übernatürliche, der Seele inhärirende Qualität zu fassen.

1. Die oben angeführten Ausdrücke des Concils von Trient: die Gnade wird *eingegossen*, *inhärirt* der Seele, geht *verloren*, wird *vermehrt* lassen dieselbe zunächst als eine accidentale Beschaffenheit, als ein reales *Accidens* erscheinen. Denn nur Accidentien inhäriren, informiren, kommen und verschwinden, werden gesteigert oder vermindert.

Als *substantiale* Form, der wohl auch, wie der Seele in

---

qua supernaturalis forma et perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem praedictum.

Item: Oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat. Unumquodque autem operatur secundum propriam formam. Oportet igitur, ad hoc quod homo perducatur in ultimum finem per proprias operationes, quod superaddatur ei aliqua forma, ex qua ejus operationes aliquam efficaciam accipiant promerendi ultimum finem.

Praeterea: Divina providentia omnibus providet secundum modum suae naturae . . . Est autem hic modus proprius hominibus quod ad perfectionem suarum operationum oportet eis inesse, super naturales potentias, quasdam perfectiones et habitus quibus quasi connaturaliter et faciliter et delectabiliter bonum et bene operentur. Igitur auxilium gratiae, quod homo a Deo consequitur ad perveniendum in ultimum finem, aliquam formam et perfectionem hominem inesse designat.

Per hoc autem excluditur opinio quorumdam dicentium, quod gratia Dei nihil in homine ponit, sicut nihil in aliquo ponitur ex hoc quod dicitur gratiam regis habere, sed solum in rege diligente. Patet ergo eos fuisse deceptos ex hoc quod non attenderunt differentiam inter dilectionem divinam et humanam; divina enim dilectio est causativa boni quod in aliquo diligit, non semper autem humana. C. gent. l. 3. c. 150.

Bezug auf die Körpersubstanz das Inhäriren, Informiren zukommt, kann sie nicht gefaßt werden; denn das würde heißen, die Seele verliert unter dem Einflusse der Gnade ihre eigene Substantialität und wird von dieser zu einer neuen, höheren Substantialität bestimmt. Dagegen unterliegt es keinem Zweifel, daß die natürliche Substantialität der Seele durch die Gnade in keiner Weise beeinträchtigt wird: dies geschieht nicht einmal in der Vollendung des Gnadenstandes, in der Seligkeit. Nur ein ungesunder Quietismus kann das Aufgehen der Seele in der Gottheit, sei es im Diesseits oder Jenseits, behaupten.

Dies beweist aber auch zugleich, daß die heiligmachende Gnade nicht als Substanz gefaßt werden kann. Denn eine Substanz kann sich mit einer Substanz nur so vereinigen, daß ein neues, ein wahres, substantiales Sein entsteht, indem beide in dem eigenen Sein verändert werden. Die einfache geistige Seele kann aber keine reale Aenderung in ihrem substantialen Sein erfahren. Oder sollte die substantiale Gnade mechanisch neben die Seele gepflanzt werden? Das ist mit dem Inhäriren, Informiren unverträglich. Ganz gewiß wird die Seele durch die Sünde nicht substantial verändert, verschlechtert, auch durch die Erbsünde nicht, wie die lutherische Lehre gegen Glauben und Vernunft behauptet. Also findet auch in der Rechtfertigung keine Wiederherstellung der Substanz der Seele statt.

Es bleibt also bestehen: die heiligmachende Gnade muß als ein Accidens, als eine unselbständige, nicht wesentliche Zuständlichkeit der Seele gedacht werden.

2. Dasselbe muß nun aber weiter als ein physisches, nicht rein sittliches Accidens gefaßt werden. Von sittlicher Bedeutung ist es allerdings: es macht uns ja gerecht und gottgefällig. Aber es muß auch eine physische, reale Grundlage haben. Zunächst kann es nicht, wie wir gesehen haben, in einer rein natürlichen Sittlichkeit bestehen. Also muß es uns eine über die Natur hinausgehende Gerechtigkeit verleihen; es muß uns Gott so wohlgefällig machen, daß er uns, wenn wir mit der Gnade versehen sind, als seine Kinder und Freunde liebt. Dazu ist aber erforderlich, daß eine reale Grundlage der Liebe in uns geschaffen werde. Gott kann an der Seele kein über ihre natürliche Beschaffenheit erhabenes Wohlgefallen finden, wenn sie nicht eine übernatürliche Ausstattung, Verschönerung erfährt. In der That kann nur ein wahres Accidens „eingegossen“ werden, an der Seele „haften“, sie „informiren“.

3. Wir können aber auch die Kategorie des Seienden näher bestimmen, in welche dieses übernatürliche Accidens einzureihen ist. Die heiligmachende Gnade ist nicht blos in der weiteren Bedeutung des Wortes eine übernatürliche Beschaffenheit der Seele, sondern in der specielleren philosophischen Bedeutung; sie ist eine Qualität, welche als ein besonderes, allen anderen Arten des Accidens gegenüberstehendes zufälliges Sein der Substanz der Seele inhärirt[1]).

Wenn wir die neun, neben der Substanz von Aristoteles aufgestellten höchsten Gattungen des Seienden (Kategorien) in Betracht ziehen, so wird gewiß Niemand sie der Kategorie der Quantität, des Raumes, der Zeit, der Lage zuordnen wollen; sondern es können nur in Betracht kommen: Thun und Leiden, Beziehung und Qualität. Der Habitus, das Sichverhalten, ἔχειν, wie Bekleidetsein, Bewaffnetsein, Geehrtsein, ist offenbar eine äußere Beziehung, und wird also mit der Betrachtung der Beziehung berücksichtigt.

Eine Thätigkeit ist die habituale Gnade nicht, sondern, wie wir sahen, ein Zustand, der auch schon im Kinde, das noch keiner Thätigkeit fähig ist, sich finden kann. Indem dieser Zustand von Gott gewirkt wird, kann er als ein Leiden bezeichnet werden, aber wir fragen nach dem, was die Seele erleidet, wenn Gott die Gnade in ihr wirkt, nach dem accidentalen Sein, was als Wirkung jenes Leidens in der Seele hervortritt. Sie besteht also nicht in einem bloßen Leiden.

Wenn wir die Gnade als Beziehung fassen, so kommen wir ihrem Wesen schon viel näher: sie ist ein besonderes Verhältniß, in welches der Gerechtfertigte zu Gott tritt, ein Verhältniß der Kindschaft, Freundschaft, verschieden von dem, welches der Mensch schon als Geschöpf zu seinem Schöpfer hat. Aber damit ist das Wesen der Gnade nur sehr allgemein charakterisirt. Es gibt näm-

1) Eine eigentliche Definition von der Qualität können wir nicht geben, da sie ein selbstverständlicher Grundbegriff unseres Denkens bildet. Wir können darum blos mit Aristoteles erklären: Qualität (ποιότης) nenne ich, kraft deren Jemand so beschaffen genannt wird. (Vgl. Categ. c. 6.) Die Aristotelische Kategorientafel ist folgende: Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσόν, ἢ ποιόν, ἢ πρός τι, ἢ ποῦ, ἢ πότε ἢ πρός τι, ἢ ποῦ, ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν. ἔστι δὲ οὐσία μὲν ὡς τύπω εἰπεῖν οἷον ἄνθρωπος, ἵππος· ποσὸν δὲ οἷον δίπηχυ. τρίπηχυ ποιὸν δὲ οἷον λευκόν, γραμματικόν· πρός τι δὲ οἷον διπλάσιον, ἥμισυ, μεῖζον· ποῦ δὲ οἷον ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ· ποτὲ δὲ οἷον χθές, πέρυσιν· κεῖσθαι δὲ οἷον ἀνάκειται, κάθηται· ἔχειν δὲ οἷον ὑποδέδεται, ὥπλισται· ποιεῖν δὲ οἷον τέμνει, καίει· πάσχειν δὲ οἷον τέμνεται, καίεται. Categ. c. 4.

lich eine zweifache Klasse von Beziehungen: *reale* mit realen Fundamenten in den bezogenen Gliedern, und rein *begriffliche, äußere* Benennungen. Zu letzteren kann die heiligmachende Gnade nicht gehören: sie besteht nicht einfach darin, daß wir von Gott geliebt, geehrt, erkannt werden, denn es wurde ja schon gezeigt, daß sie ein wirkliches, accidentales Sein in der Seele begründet. Und so muß es sein, wenn wir von Gott über unsere Natur hinaus als Söhne angesehen, als Freunde geliebt werden sollen: die Liebe Gottes muß entweder unsere innere, übernatürliche Liebenswürdigkeit voraussetzen, oder, da sie allein von ihm gegeben werden kann, muß er uns innerlich in der neuen übernatürlichen Weise liebenswürdig machen. Es muß also ein reales Fundament für die übernatürliche Beziehung des gerechtfertigten Menschen zu Gott in der Seele gelegt werden; und dies geschieht eben durch die Gnade: sie ist das *reale Fundament* jenes innigen Liebesverhältnisses zwischen dem Menschen und seinem himmlischen Vater. Darum ist offenbar das Wesen der Gnade nicht erschöpfend bestimmt, wenn man sie ein Kindheits-, Freundschaftsverhältniß nennt. Wir finden uns ja damit von neuem vor die Frage gestellt: Was ist jene accidentale Realität in der Seele, welche dem Liebesverhältnisse des Begnadigten zu Gott zu Grunde liegt, und welche eigentlich die Gnade heißt.

4. Mit dem Ausschluß aller übrigen Kategorien ist somit die *Qualität* als diejenige höchste Seinsgattung gegeben, welcher die Gnade eingereiht werden kann. Wir können uns allerdings von dieser übernatürlichen Qualität, von dieser geistigen Beschaffenheit der Seele schwer eine Vorstellung machen. Wir müssen sie uns denken in ähnlicher Weise mit der Seele verbunden, dieselbe bestimmend, vervollkommnend, wie körperliche Qualitäten, wie etwa die Farbe, der Glanz, die Wärme den Körper bestimmen und vervollkommnen. Näher kommt dieser geistigen, übernatürlichen Qualität der *Charakter*, den einige Sakramente der Seele einprägen. In Bezug auf die Inhärenz in der Seele und deren übernatürliche Auszeichnung, Ausstattung, stimmt der Charakter mit der Gnade vollkommen überein; ihr *specifischer* Unterschied wird sich nachher ergeben, wenn wir das innere Wesen der Gnade, deren *generische* Bestimmtheit die übernatürliche Qualität ausdrückt, genauer untersuchen. Mit der Bestimmung: „*geistige, übernatürliche Qualität*“ ist eben nur der höchste und allgemeinste Gattungsbegriff, dem die Gnade unterzuordnen ist, gefunden.

5. Aber selbst diese ganz allgemeine Bestimmung wird von der

neueren Philosophie verworfen, da sie überhaupt Qualitäten nicht zugibt. Die sinnlichen Qualitäten, wie Farbe, Wärme hat sie in Bewegungszustände der Körper aufgelöst, und die geistigen Qualitäten, wie Kräfte, Vermögen der Seele horrescirt sie noch mehr; sie nimmt entweder blos Substanzen mit Thätigkeiten, oder neuestens nur Thätigkeiten an.

Die Verwerfung der Qualitäten gehört nicht zu den wissenschaftlichen Errungenschaften, sondern zu den groben Verirrungen der neueren Philosophie. Wenn die sinnlichen Qualitäten wirklich in körperliche Bewegungen ohne Rest sich auflösen, und deren Verschiedenheiten lediglich durch quantitative Unterschiede der Bewegungen sich erklären ließen, so müssen doch noch gewisse *ursprüngliche* Qualitäten der Stoffe vorausgesetzt werden, welche ihre specifischen Unterschiede und damit die verschiedenen Bewegungszustände bedingen. Und wenn es selbst gelingen sollte, alle specifische Verschiedenheit der Körper durch quantitative Verhältnisse und Combinationen von qualitativ ganz gleichen Atomen zu erklären, so müssen doch noch in diesen Atomen Urqualitäten vorausgesetzt werden, ohne welche eine gegenseitige Einwirkung nicht möglich ist: sie müssen *undurchdringlich* gedacht, mit *Beweglichkeit*, *Widerstandskraft* versehen sein, also Qualitäten im eigentlichen Sinne des Wortes besitzen.

Am allerwenigsten aber können geistige, seelische Qualitäten geleugnet werden; denn die Farben und übrigen sinnlichen Eigenschaften sind ganz gewiß qualitativ verschieden, sind selbst Qualitäten; sind es also nicht Qualitäten am Körper, so müssen sie es in der Seele sein. Thier- und Menschenseele sind qualitativ, nicht blos graduell verschieden, und zwar deshalb, weil die Menschenseele in der *Vernunft* eine *Qualität* besitzt, welche der Thierseele fehlt.

6. Wollte man aber selbst zugeben, die Seelenvermögen seien mit der Substanz der Seele identisch, und folglich nicht als besondere Qualitäten derselben zu fassen, so ginge das nicht an mit den übernatürlichen Qualitäten der Gnade und des sakramentalen Charakters. Denn als übernatürliche, von Gott nachträglich der Substanz der Seele eingegossene reale Accidentien können sie nur als Qualitäten im eigentlichen Sinne gefaßt werden; und wenn es nirgends in der natürlichen Wirklichkeit Qualitäten gäbe, so müßten wir sie eigens in der habitualen Gnade und im Charakter anerkennen: eine Philosophie also, welche solche Qualitäten für undenkbar erachtet, wäre somit schon durch theologische Gründe widerlegt; so wenig kann die

theologische Fassung der Gnade als Qualität durch jene philosophischen Bedenken erschüttert werden.

7. Wir werden uns am ehesten noch eine faßbare Vorstellung von einer übernatürlichen Beschaffenheit, wie sie die Gnade ist, machen können, wenn wir an geistige aber natürliche und wohlbekannte Fertigkeiten denken. Durch Uebung wird eine Fertigkeit im Wollen wie im Erkennen erworben: man nennt sie, wenn sie auf das Gute sich beziehen, Tugenden, Weisheit. Es kann nicht geleugnet werden, daß diese durch wiederholte Acte erlangte Leichtigkeit und Energie im Handeln etwas Reales in der Seele setzt; denn etwas rein Begriffliches, eine bloße Beziehung kann keine Kraft äußern, nicht Ursache einer vollkommenen Thätigkeit sein. Diese Realität ist aber auch nicht identisch mit der Substanz der Seele, sie ist ganz gewiß nur eine accidentale Bestimmtheit, die erworben, unter Umständen auch wieder verloren werden kann. Hier haben wir also eine geistige und wohlbekannte natürliche Qualität der Seele.

Man sieht aber leicht, daß dieselbe nicht nothwendig erworben werden muß: sie kann offenbar der Seele von Anfang mitgegeben sein als natürliche Fertigkeit. Wir finden ja täglich, daß Mancher jene Willensenergie und Denkfertigkeit erst allmälig erlangt, während sie Andere in demselben oder in noch höherem Maße schon von Geburt besitzen. Die Thiere besitzen solche Fertigkeiten im Instinct regelrecht schon von Jugend auf.

Daraus folgt aber von selbst, daß sie der Schöpfer auch in jedem Moment des späteren Lebens, ohne alle Uebung seitens des Menschen verleihen kann. Kann er aber natürliche Fertigkeiten behufs vollkommenen Erkennens und Wollens verleihen, so kann er auch jederzeit eine übernatürliche Fertigkeit behufs übernatürlichen Erkennens und Wollens verleihen. Damit haben wir aber eine übernatürliche Qualität: habituale Gnade, zunächst als eingegossene Tugend.

Der heil. Thomas beweist gerade daraus, daß die Gnade eine dauernde Befähigung zum übernatürlichen Wirken in unserer Seele begründet, daß sie eine Qualität der Seele sein müsse. Wir werden seine Worte unten bei der Begründung der eingegossenen Tugenden anführen [1]).

---

1) 1. 2 q. 110. a. 2. Der heilige Lehrer macht sich dann die Schwierigkeit; die Gnade könne doch keine Qualität der Seelensubstanz sein, da sie weit vollkommener als die Seele ist, die Qualität aber eine geringere Kategorie darstelle, als die Substanz. Die Antwort darauf lautet: Omnis substantia vel est ipsa natura rei cujus est substantia, vel est pars naturae, secundum quem

§. 461.

Genauere Bestimmungen über das Wesen der heiligmachenden Gnade.

1. Unsere an die Sinnlichkeit angewiesene Vernunft vermag das innere Wesen der Dinge, selbst derjenigen, welche uns am meisten in der Natur und an uns selbst zugänglich sind, nicht unmittelbar zu schauen, sondern sie muß dasselbe aus dessen Aeußerungen und Wirkungen erschließen. Um so mehr sind wir bei der Erkenntniß des Wesens übernatürlicher Dinge und Zustände auf dieses mittelbare Verfahren angewiesen. Im Jenseits werden wir das innerste Wesen der Gnade schauen, wir werden in der seligen Anschauung, der naturgemäßen Entwickelung und Vollendung des diesseitigen Gnadenlebens „erkennen, wie wir erkannt sind". Im Diesseits müssen wir uns begnügen, aus den Wirkungen der Gnade auf ihr Wesen zu schließen, oder besser gesagt, in ihren unmittelbaren, wesentlichen Wirkungen ihr Wesen zu erfassen.

2. Wenn nämlich schon in der Natur ein jedes Wesen wirkt, wie es ist, seine Bethätigung und äußere Erscheinung eine Darstellung seines inneren Wesens ist, so können wir noch sicherer und unmittelbarer in den Wirkungen der Gnade, über welche uns die Offenbarung belehrt, ihr geheimnißvolles Wesen erfassen; denn sie ist ja ganz eigens und speciell von der Weisheit Gottes für jene Wirkungen eingerichtet, ihr ganzes Sein und Wesen geht in jenen übernatürlichen Wirkungen auf. Wir brauchen also hier nicht die

---

modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis, sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod est substantialiter in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo quod anima imperfecte participat, ipsa participatio divinae bonitatis, quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima, quam anima in seipsa subsistat; est tamen nobilior quam natura animae in quantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi. 1. 2. q. 110. a. 2 ad 2m. Man muß nämlich eine doppelte Vollkommenheit unterscheiden, die der Subsistenz, des selbstständig in sich Existirens, und die des Wesens. In ersterer Beziehung ist das Sandkorn vollkommener als der Gedanke, der natürliche Mensch vollkommener als die Menschheit Christi. Die wesentliche Vollkommenheit des Gedankens der Menschheit Christi steht aber hoch über der des Sandkorns, des selbständigen Menschen. So ist auch die Seele im Existiren selbstständiger als die Gnade, aber letztere hat Theil am göttlichen Wesen.

specifische Differenz für die Definition der Gnade einer Mehrheit von accidentalen rein zufälligen Merkmalen zu entnehmen, auch nicht einer oder anderen Eigenthümlichkeit, wie dies häufig bei der Bestimmung von Naturwesen der Fall ist[1]), sondern es sind wesentliche Eigenschaften und Wirkungen (effectus formales), welche uns die Offenbarung zur Bestimmung der Gnade an die Hand gibt, wie dies aus deren Darlegung sofort sich ergeben wird. Man kann auch sagen, derselbe eine Gnadenstand bietet verschiedene Seiten dar: der Heiligkeit, Freundschaft Gottes u. s. w., von denen im Grunde jede als Wesen der heiligmachenden Gnade angesehen werden kann.

3. Da für die gefallene Menschheit jede Gnade zunächst als Rechtfertigungsgnade gegeben wird, so ist ihre erste Wirkung, Nachlassung der Sünden. Daran schließt sich unmittelbar an, daß sie uns gerecht, heilig, gottgefällig, zu Freunden Gottes macht, durch sie werden wir Kinder Gottes und Erben des Himmels. Durch sie bekommen wir Antheil an der Gottheit, durch sie wohnt der heilige Geist in uns. Sie verleiht der Seele eine übernatürliche Schönheit und begründet in ihr das übernatürliche Leben. Betrachten wir diese Punkte etwas genauer im Einzelnen.

§. 462.

Die Gnade bewirkt die Nachlassung der Sünden.

1. Man könnte geneigt sein, den Proceß der Rechtfertigung so zu fassen, daß erst die Seele durch Nachlassung der Sünde gereinigt und sodann durch Eingießung der Gnade geziert werde. Aber das entspricht weder der Natur der Sache, noch der Erklärung, welche uns das Concil von Trient von dem Vorgange der Rechtfertigung gibt. Denn in dem wiederholt citirten Kanon der 5. Sitzung erklärt es, daß durch die Taufgnade die Schuld der Erbsünde nachgelassen werde. Was die Natur der Sache anlangt, so wäre ja denkbar, daß jene beiden Momente getrennt aufträten. Es könnte absolut gesprochen Jemanden die Sünden nachgelassen werden, ohne daß er die übernatürliche Gnade erhielte. Dies wäre sogar Thatsache, wenn wir nicht in die übernatürliche Ordnung erhoben wären. Da wir aber zu derselben in Adam bestimmt und selbst nach deren Verlust in dieselbe wieder eingesetzt, ja zu derselben verpflichtet worden sind, so kann es keine Rechtfertigung, also keine Nachlassung von Sünden geben ohne Gnade; nur durch

1) Vgl. des Verfassers Logik. S. 98 ff.

Eingießung der Gnade werden wir in jenen Zustand der Freundschaft Gottes versetzt, der die Feindschaft, welche die Sünde gestiftet, ausschließt. Solange der Mensch nicht die Gnade besitzt, ist er noch nicht Freund Gottes, wie er es sein sollte; höchstens wird er nach Nachlassung der Sünden ein natürlicher Freund Gottes; er muß aber nach gegenwärtiger Anordnung Gottes sein übernatürlicher Freund sein, in gegenwärtiger Ordnung ist der Mangel an heiligmachender Gnade, der ja zugleich entweder durch den Menschen selbst oder seinen Stammvater verschuldet ist, ein Gegenstand des Mißfallens Gottes. Das Mißfallen Gottes bildet aber ein wesentliches Moment des Sündenzustandes, also muß damit die Sünde vollständig getilgt, die heiligmachende Gnade eingegossen werden[1]).

2. Dies trifft sogar zu für den Fall, daß der Mensch durch vollkommene Liebe und Reue ohne Sakrament sich die Rechtfertigung verdient. Man sollte freilich meinen, durch diesen hohen Grad der Liebe würden die Sünden nothwendig getilgt und es könne die Eingießung der Gnade nach der Vergebung der Sünden erfolgen. Aber auch hier erfolgt die Vergebung erst durch die Gnade; denn erstens steht es nicht fest, daß mit der vollkommenen Liebe der Sündenzustand absolut unverträglich sei. Da der Mensch keine unendliche Genugthuung für die unendliche Schuld seiner Sünden leisten kann, und auch die Beihilfe der übernatürlichen Gnade zu einem Acte der vollkommenen Reue eine solche nach Gerechtigkeit entsprechende Genugthuung nicht herstellen kann, so muß nicht nothwendig die vollkommene Liebe die Feindschaft Gottes wegen der Beleidung aufheben.

Jedenfalls fehlt zweitens dem Menschen auch bei vollkommener Liebe noch jene übernatürliche Gottgefälligkeit, welche die Gnade verleiht. Und da er diese haben müßte, sie aber wegen

---

1) Etwas anders legt der heil. Thomas diesen Gedanken dar: Homo peccando Deum offendit. Offensa autem non remittitur alicui nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur; quae quidem pax consistit in dilectione, qua Deus diligit nos. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini est aeterna et immutabilis, sed quantum ad effectum, quem nobis inprimit, quandoque interrumpitur, prout scl. ab ipso quandoque deficimus et quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinae dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo dignus fit vita aeterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpae, si non adesset infusio gratiae. 1. 2. q. 113. a. 2.

der Sünde nicht hat, bleibt er trotz vollkommener Liebe ein Gegenstand des Mißfallens Gottes; er ist noch nicht vollkommen „gerechtfertigt". Drittens begründet auch ein Act der vollkommenen Liebe Gottes nicht eine positive übernatürliche Qualität, als welche wir die Gnade nach Obigem fassen müssen.

3. Dahingegen braucht der Seele nur die Gnade eingegossen zu werden, um alles zu beseitigen, was irgendwie an Schuld und Sünde vorhanden ist. Es besteht ein so durchgreifender Gegensatz zwischen Gnade und Sünde, daß, wie diese die Gnade unmittelbar ausschließt, so umgekehrt die Sünde von der Gnade getilgt wird. Als Freundschaft Gottes hebt sie die Feindschaft auf, als Schmuck der Seele beseitigt sie die Makel der Sünde, die Straffälligkeit wird aufgehoben durch die Kindschaft Gottes und das damit gegebene Anrecht auf das Erbe der ewigen Seligkeit.

4. Wir können es dabei dahingestellt sein lassen, ob der Gegensatz zwischen Gnade und Sünde ein innerlich nothwendiger, ein physischer ist, etwa wie zwischen Wärme und Kälte, Licht und Finsterniß, oder ob er von der Anordnung Gottes abhängt, so daß beide Zustände nur nach positivem Willen Gottes nicht zusammen in der Seele bestehen können. Die Thomisten, welche ersteres behaupten, können sich auf Ausdrücke der heiligen Schrift und der Väter berufen, welche einen solchen inneren Gegensatz zwischen Gnade und Sünde ausdrücken: Die Sünde ist Finsterniß, Tod, die Gnade Leben, Licht u. s. w.

Und gewiß, wenn man die moralische Seite der Gnade in's Auge faßt, ist ihr Gegensatz zur Sünde ein noch unversöhnlicherer als zwischen jenen natürlichen Zuständen. Feindschaft und Freundschaft Gottes, Befleckung und Schönheit der Seele, Verdammniß und ewige Seligkeit stehen schärfer einander entgegen als Finsterniß und Licht, Kälte und Wärme. Und darum sind diese sinnenfälligen, natürlichen Gegensätze jedenfalls sehr geeignet, uns das unsichtbare Wesen der Gnade und ihres Gegensatzes recht anschaulich zu machen. Als solche Illustrationen können sie auch in der heiligen Schrift und bei den Vätern, wie in der kirchlichen Sprache angesehen werden. Daß nämlich nicht volle Congruenz der beiderseitigen Verhältnisse obwaltet, ergibt sich aus folgender Betrachtung.

Die heiligmachende Gnade hat nicht blos eine moralische Seite, sondern auch ein physisches Moment, sie ist ein reales Accidens der Seele. Wäre sie dieses nicht, sondern bestände die Rechtfertigung in einer bloßen moralischen Zuständlichkeit, wie dies in einer rein natürlichen Ordnung mit menschlicher Sittlichkeit der Fall wäre,

und irrthümlich auch von Rationalisten für die gegenwärtige Ordnung behauptet wird, dann wäre zwischen Rechtfertigung und Sünde, zwischen Freundschaft und Feindschaft ein so innerlicher, nothwendiger Gegensatz, daß selbst Gottes Allmacht nicht den einen Zustand mit dem anderen in einer Seele vereinigen könnte.

Liegt aber dem Gnadenstande eine physische übernatürliche Qualität zu Grunde, so zeigt sich kein innerer Widerspruch, daß sie der Seele aufgeprägt werde, obgleich der Sündenzustand fortdauert. Absolut gesprochen könnten also beide Zustände zusammen sein, und insofern haben die Scotisten Recht, wenn sie den gegenwärtigen Ausschluß von einer Anordnung Gottes herleiten. Nur darf man diese Anordnung nicht als eine willkürliche, freie auffassen. Es würde nicht der Allmacht, wohl aber der Weisheit Gottes zuwider sein, jene so entgegengesetzten Zustände in der Seele zu schaffen oder bestehen zu lassen. Ein Sünder mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet, wäre zwar keine Absurdität, wohl aber ein Monstrum, die Verbindung beider Zustände, die sich so schroff entgegengesetzt sind, wäre eine entsetzliche Ungeheuerlichkeit, für die sich unter den Mißgestaltungen der Natur gar kein Analogon auffinden ließe. Wir hätten eine Seele mit einer Realität geziert, die ihrem ganzen Wesen nach Freundschaft, Kindschaft Gottes, übernatürliche Schönheit, Heiligkeit, Vergöttlichung bezweckt; und dieselbe Seele sollte Gott feind, schmutzig, schuldbeladen bleiben!

Um dies recht anschaulich zu machen, rufen wir uns nochmals das oben gezeichnete Bild von dem nach lutherischen Grundsätzen gerechtfertigten Sünder in's Gedächtniß zurück. Denken wir uns einen Fürsten, der ein armes, niedriges, schmutziges, verlumptes, mit Ungeziefer behaftetes Mädchen zu seiner Braut erwählte. Um der Erwählung sogleich Nachdruck zu geben, läßt er ihr die herrlichsten fürstlichen Kleider anziehen, ihr zum Zeichen der Herrschaft eine Krone, zum Zeichen ewiger Liebe den Brautring anlegen. Stellen wir uns nun vor, dies alles, diese Ausstattung würde über den Schmutz, die Lumpen, den Unrath angelegt, so daß die fürstliche Braut in Wirklichkeit noch ebenso schmutzig, ekelhaft, unrein wäre wie vorher, so haben wir ein schwaches Bild von der Ungeheuerlichkeit der Verbindung von Sünde und Gnade. Denn kein Schmutz ist so ekelhaft wie die Sünde, kein fürstliches Gewand kann mit der Schönheit der Gnade verglichen werden, keine Königskrone gibt so hohe Ehren und Ansprüche, wie die Gnade, kein Fürst kann aus so

tiefem Stande seine Braut erheben, als Gott die begnadigte Seele erhebt.

Als ein solches Ungeheuer müssen die Lutheraner den gerechtfertigten Menschen fassen, wenn sie erklären, der Mensch bleibe in der Rechtfertigung innerlich Sünder, und die Gerechtigkeit Christi werde wie ein Kleid über die Sünde angezogen, so daß man den Schmutz darunter nicht sehe. Wird das Bild von einer solchen Seele wohl lieblicher, wenn der Schmutz zwar bedeckt wird, aber wie man wohl weiß, immer vorhanden ist? Für Gottes Augen ist übrigens nicht einmal dieses trügerische Zudecken möglich.

5. Es wird also durch die heiligmachende Gnade der Sündenzustand, kraft des thatsächlichen Gegensatzes der zwischen beiden besteht, vollständig getilgt; und dies der Grund, daß mit der Eingießung der Gnade alle Todsünden nachgelassen werden, nicht eine ohne die andere nachgelassen werden kann, während nicht nothwendig alle läßlichen Sünden durch die Gnade getilgt werden. Man könnte nämlich meinen, wenn die Gnade das Schwierigere leistet, Nachlassung der Todsünde, muß sie noch mehr das Leichtere können, die läßlichen Sünden tilgen.

Daß sie letzteres nicht thut, kommt nicht von einem Mangel an Leistungsfähigkeit der Gnade; sie kann ja auch die läßlichen Sünden tilgen, thut es aber nicht immer und nicht nothwendig. Die läßliche Sünde schließt nämlich nicht jene Unverträglichkeit mit dem Gnadenstand in sich, wie die Todsünde. Letztere enthält eine vollständige Abkehr vom letzten Ziele, die läßliche Sünde wendet aber vom letzten Ziele nicht ab. Sie verzögert das Streben nach demselben, sie geht auf Um- und Seitenwegen auf dasselbe zu, beeinträchtigt aber nicht die wesentliche Hinordnung auf Gott, das letzte Ziel. Sie schließt also nicht die Freundschaft Gottes aus, wie die Todsünde, ist also nicht so direct der Gnade entgegengesetzt wie diese. Darum verlangt ein innerlicher Gegensatz zwischen Gnade und läßlicher Sünde nicht die Tilgung der letzteren, wie er die Tilgung der Todsünde und zwar aller Todsünden verlangt.

Aus demselben Grunde zieht auch die läßliche Sünde nicht den Verlust der Gnade herbei, wie die Todsünde; denn sie bewahrt ja die Richtung auf Gott als das letzte Ziel, die Unordnung des Willens ist nur eine nebensächliche, sie kann also nicht den Ausschluß der Freundschaft Gottes verlangen. Wohl könnte Gott auch an die Erfüllung eines leichten Gebotes die Bewahrung des Gnadenstandes knüpfen, also wegen einer läßlichen Sünde die Gnade

entziehen; aber dann dürfte nicht, wie es doch jetzt der Fall ist, mit dem Verluste der Gnade die ewige Verdammniß verbunden sein. Denn für eine läßliche Sünde kann keine ewige Höllenstrafe verhängt werden. In gegenwärtiger Heilsordnung ist für den Erwachsenen der Gnadenstand Pflicht derart, daß er, wenn er nicht durch denselben sich der übernatürlichen Seligkeit würdig macht, es für ihn gar keine Seligkeit, auch keine natürliche gibt, sondern nur die Wahl zwischen Himmel und Hölle bleibt. Würde ihm also wegen einer läßlichen Sünde die Gnade entzogen, so wäre das gleichbedeutend mit ewiger Verdammniß zur Hölle. Also kann die läßliche Sünde den Gnadenstand nicht gänzlich aufheben; kann sie ihn aber nicht doch vermindern?

6. Wenn man blos die moralische Seite der Gnade in Betracht zieht, macht die Vorstellung der Verminderung der Gnade keine Schwierigkeit, ja sie scheint selbstverständlich. Denn es ist klar, daß auch durch die läßliche Sünde die Liebe zu Gott gemindert, die Freundschaft Gottes geschwächt werden muß. Schwieriger aber erscheint eine solche Schwächung begreiflich, wenn man die Gnade in ihrer physischen Unterlage betrachtet, wenn man ihren Charakter als Qualität der Seele in Erwägung zieht. Denn es scheint nicht verständlich, wie ein ganz einfaches Accidens, wie sie es die Zuständlichkeit der einfachen Seelensubstanz doch sein muß, gemindert oder verstärkt werden könne.

Doch ist die Einfachheit der Gnadenqualität kein zwingender Grund, ihre Vermehrung oder Verminderung zu leugnen. Substanzen können allerdings nicht verstärkt oder vermindert werden, wohl aber Qualitäten, auch einfache und geistige[1]). Und dies entweder durch eine festere Begründung in der Substanz, oder in einer Erweiterung des Gebietes ihrer Thätigkeit, oder auch durch eine Verstärkung ihrer Seins- und Kraftintensität. Man denke an die geistige rein natürliche Fertigkeit der Weisheit. Wie diese durch Uebung festere Wurzeln in der Seele schlägt, auf weitere und schwierigere Wissensgebiete sich richten kann, und schon dadurch eine Verstärkung in sich selbst erfährt, so kann auch unmittelbar von Gott eine solche Weisheit in höherem oder geringerem Grade eingegossen und nachher noch verstärkt, und also auch wohl vermindert werden. Ganz Aehnliches gilt auch von der Gnade, die zwar als solche keine Beziehung auf Thätigkeiten hat und darum keine Erweiterung ihrer

1) Vgl. des Verfassers Allgem. Metaph. S. 78 f.

Wirkungssphäre erleiden kann, wohl aber, nachdem sie der Seele eingegossen ist, fester begründet und intensiver werden kann. Uebrigens ist die habituale Gnade nicht blos Qualität der Seelensubstanz, sondern begründet auch übernatürliche Tugenden. Diese können aber sicher wachsen und abnehmen, und damit die habituale Gnade selbst[1]).

Kann also die Gnade trotz ihrer Einfachheit eine Steigerung erfahren, wie sie dieselbe wirklich durch die Sakramente der Lebendigen und verdienstliche Werke erfährt, so kann es auch nicht als unmöglich bezeichnet werden, daß sie durch die läßliche Sünde abnehme.

7. Wenn es doch allgemeine Lehre der Theologen ist, daß durch

---

1) Habitus duplicem magnitudinem habere potest: unam ex parte finis vel objecti, secundum quod dicitur una virtus alia nobilior inquantum ad majus bonum ordinatur; aliam vero ex parte subjecti, quod magis vel minus participat habitum inhaerentem. Secundum igitur primam magnitudinem gratia gratum faciens non potest esse major et minor, quia gratia secundum sui rationem conjungit hominem summo bono, quod est Deus. Sed ex parte subjecti gratia potest suscipere magis vel minus, prout scl. unus perfectius illustratur a lumine gratiae quam alius. Cujus diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte praeparantis se ad gratiam: qui enim magis se ad gratiam praeparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte potest non accipi prima ratio hujus diversitatis, quia praeparatio ad gratiam non est hominis nisi inquantum liberum ejus arbitrium praeparatur a Deo. Unde prima causa hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispendat ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio ecclesiae consurgat, sicut etiam diversos gradus rerum instituit ut esset universum perfectum. Unde Apostolus postquam dixerat: „Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi (Ephes. 4, 12) enumeratis diversis gratiis subjungit: Ad consummationem Sanctorum in aedificationem corporis Christi." S. Thom. 1. 2. q. 112. a. 4.

Und auf den Einwand, daß die Gnade das Leben der Seele sei, das Leben aber einer Steigerung nicht fähig sei, antwortet er: Vita naturalis pertinet ad substantiam hominis, et ideo non recipit magis et minus; sed vitam gratiae participat homo accidentaliter, et ideo eam potest homo magis vel minus habere. Ibid. ad 3m.

Das natürliche Leben kann freilich auch Grade haben; so ist das Leben des Thieres vollkommener als das der Pflanze, aber weniger vollkommen als das des Geistes. Aber das sind Stufen des Lebens, welche jedesmal eine neue Wesenheit, eine höhere oder niedere Substanz voraussetzen; hingegen ist das übernatürliche Leben ein Zustand des Menschen, eine Qualität, die in einer und derselben Substanz verschiedene Stufen der Vollkommenheit und Intensität darbieten kann. Vgl. des Verfassers Allgem. Metaphys. S. 79 f.

die läßliche Sünde die einmal erworbene Gnade nicht vermindert werde, so muß der Grund dafür anderswo liegen. Man sagt nun gewöhnlich, die läßlichen Sünden müßten, wenn sie eine Verminderung der Gnade bewirken könnten, dann auch consequent die Gnade vollständig zu tilgen vermögen. Denn wenn durch jede leichte Sünde auch nur der geringste Grad der Gnade getilgt wird, so muß eine hinreichende Anzahl derselben die Gnade schließlich ganz vernichten. Dann wäre aber blos durch läßliche Sünden der Mensch im Zustande der Verdammniß, die doch nur wegen einer schweren Schuld, durch Abwendung vom letzten Ziele verschuldet werden kann.

Diesem Grunde könnte man aber manches entgegenhalten; jener absurden Folgerung könnte man z. B. dadurch entgehen, daß man zwar die Gnade durch fortgesetzte Sünde stetig abnehmen, aber diese Abnahme eben nur bis auf den niedrigsten Grad fortgehen ließe; der letzte Grad müßte aber unangetastet bleiben, damit eben nicht die Absurdität sich ergebe, daß eine einzige läßliche Sünde den Gnadenstand völlig aufhebe und der ewigen Verdammniß schuldig mache.

Aber man sieht doch auch ein, daß es eine rein willkürliche, ja ungereimte Annahme ist, den ersten Sünden eine Verminderung der Gnade zuzuschreiben, die der letzten Sünde abgesprochen wird. Man kann gerade umgekehrt schließen: Wenn nicht einmal die letzte läßliche Sünde, welche gerade als fortgesetzte Untreue schuldbarer ist, einen auch nur geringsten Gnadengrad tilgen kann, dann darf dies auch nicht von den früheren leichten Sünden behauptet werden. Es bleibt somit bestehen: Läßliche Sünden, und wären es auch noch so viele, wenn sie läßliche bleiben, und nicht vielmehr zur Todsünde führen, was kaum ausbleiben kann, bewirken nicht den Verlust und nicht die Verminderung der heiligmachenden Gnade.

Damit ist freilich nicht gesagt, daß sie dem Gnadenleben nicht schaden. Sie vermindern den Eifer der Liebe, der naturgemäßen Aeußerung der Gnade, und bilden somit einen Seelenzustand aus, der dem Gnadenstande entgegenwirkt. Wie der Mensch nun einmal ist, zielt jede Untreue im Kleinen auf eine Versündigung im Großen ab und führt sie, fortgesetzt, auch herbei. Es zielt also auch die läßliche Sünde auf den Verlust der Gnade ab.

8. Nach der reformatorischen Theorie besteht die Rechtfertigung lediglich in der Nachlassung der Sünden: eine unbiblische, unvernünftige Behauptung, gegen welche der oben angeführte 11. Canon der 6. Sitzung des Concils von Trient gerichtet ist. Freilich, wenn die Rechtfertigung nichts anderes ist, als der feste Glaube, daß uns

die Sünden nachgelassen seien, ist dies einigermaßen consequent. Wenn aber nun gar weiter behauptet wird, die Sünde bleibe nach wie vor im Gerechtfertigten, so wird damit die Rechtfertigung überhaupt vollständig beseitigt. Uebrigens haben wir gegen die Leugnung der wahren Rechtfertigung bereits oben gezeigt, daß der Sünder durch dieselbe eine innere Erneuerung, Heiligung u. s. w. erfährt, was durch die folgenden Erörterungen über die positiven Effecte der Rechtfertigung noch klarer werden wird.

§. 463.

Die heiligmachende Gnade macht uns gerecht, heilig, gottgefällig, zu Freunden Gottes.

Indem die Eingießung der Gnade in uns die Rechtfertigung bewirkt, tilgt sie nicht blos die Sünde, sondern macht uns positiv gerecht, wie dies schon der Wortlaut besagt.

1. Unter der Gerechtigkeit aber, die sie uns verleiht, ist nicht zunächst jene specielle Tugend zu verstehen, welche unter den vier sittlichen Grundtugenden aufgeführt wird, sondern die Gerechtigkeit im weiteren, allgemeineren Sinne, als Inbegriff aller Tugenden. In diesem Sinne nennt die heilige Schrift den heil. Joseph, die Eltern des heil. Johannes des Täufers gerecht, und sprechen auch wir von der christlichen Gerechtigkeit.

Aber auch diese weitere Bedeutung des Wortes bedarf noch einer näheren Bestimmung, wenn sie als Wirkung der Gnade bezeichnet wird. Die Gerechtigkeit als allgemeine Tugend wird eigentlich erst durch lange Uebung in allen Tugenden erworben, sie bezeichnet einen Zustand sittlicher Vollkommenheit. Was uns aber in der Taufe gegeben wird, ist zwar mehr als dieses, zum Theil viel weniger. Der Gnadenstand, als übernatürlicher, sittlicher Zustand, steht unendlich über jeder rein natürlichen Tugendübung, mag dieselbe extensiv und intensiv noch so edel, selbst heroisch sein. Dagegen wird dem Kinde und auch dem Erwachsenen, der sich bekehrt, mit der Gnade nicht jene vollendete Fertigkeit im Guten gegeben, welche eine fortgesetzte Tugendübung in der Seele erzeugt. Es wird nur der Anfang, das Princip eines übernatürlichen sittlichen Lebens in der Rechtfertigung verliehen. Der Mensch wird wieder in das rechte Verhältniß zu Gott und seinem übernatürlichen Ziele gesetzt. Dieser Zustand wird doch darum mit Fug Gerechtigkeit genannt, weil er erstens den Zustand der Sünde, der Unordnung, der Auflehnung gegen Gott aufhebt, und zweitens weil gerade die Gerechtigkeit im engeren Sinne verlangt, daß Jedem das Seine gegeben werde, also das Geschöpf im

rechten Verhältnisse zu seinem Schöpfer und zu seinem Ziele stehe. Die Gnade als Gerechtigkeit (gratia justificans) setzt alle Fähigkeiten und selbst das Wesen der Seele in das rechte Verhältniß zu Gott; denn ohne dieselbe ist sein ganzes Wesen in einem ungeordneten Zustand.

2. So ist es auch zu verstehen, wenn die Gnade als heiligmachende Gnade uns Heiligkeit verleiht. Es ist nicht die Heiligkeit als vollendete, durch Tugendübung erworbene Sittlichkeit zu verstehen, sondern die Heiligkeit im weiteren Sinne von: Gott geweiht, in besonderer Weise auf Gott gerichtet, in welchem Sinne man ja auch leblose Dinge, welche im Dienste Gottes stehen, ihm geweiht sind, heilig nennt. Es bekommt aber der Gerechtfertigte durch die Gnade eine hehre Gottesweihe, jene höhere Hinrichtung auf Gott, welche seiner Bestimmung zum übernatürlichen Ziele entspricht. Diese übernatürliche Beschaffenheit verbindet aber, wenn sie auch nur erst als Anfang eines heiligen Lebens gegeben wird, doch inniger mit Gott als die vollendetste menschliche Sittlichkeit. Darum konnte der Apostel alle Gläubigen, im Gegensatz zu den unfrommen Heiden, Heilige nennen. Diese Heiligkeit besitzen schon die getauften Kinder, woraus sich ergibt, daß sie nicht in einer bloßen Richtung des Willens, sondern vor allem in einer Weihe des ganzen Wesens der Seele an Gott besteht.

Die Heiligkeit, welche die Gnade verleiht, ist also im Grunde gleichbedeutend mit der Gerechtigkeit, mit dem unwesentlichen Unterschiede, daß die Gnade der Rechtfertigung den Sündenstand voraussetzt und aufhebt, die Heiligung aber auch den Stand der Unschuld als Ausgangspunkt haben kann. Von Adam und den Engeln kann man kaum sagen, daß sie durch die Gnade gerechtfertigt wurden, auch nicht von Menschen, die bereits im Gnadenstande durch ein Sakrament der Lebendigen Vermehrung der Gnade erhalten, wohl aber daß sie geheiligt werden.

3. Diese Heiligkeit hängt wieder auf das engste mit der Gottgefälligkeit und Freundschaft Gottes zusammen. Die Gnade macht uns gottgefällig und zu Freunden Gottes, erstens im Gegensatz zum Sündenstande, in dem wir Feinde Gottes sind und sein Mißfallen erregen. Sodann zweitens macht die Gnade durch die besondere Hinrichtung der Seele auf Gott, ihr übernatürliches Ziel, d. h. durch die Heiligkeit den Menschen zum Freunde Gottes, an welchem er sein besonderes Wohlgefallen hat. Das ist aber nicht blos eine Steigerung des Wohlgefallens und der Liebe,

welche Gott gegen alle Geschöpfe und am meisten gegen die vernünftigen, namentlich durch Tugend ausgezeichneten, hegt: nein, es ist eine ganz neue, dem übernatürlichen Gnadenstande entsprechende Liebe, es ist eine wahre, freundschaftliche Liebe. Und dies wieder nicht blos in dem Sinn, als Gottes Liebe ganz uneigennützig ist — man nennt jede Liebe, welche nicht den eigenen Vortheil im Auge hat, amor amicitiae, im Gegensatz zu der eigennützigen amor concupiscentiae, mercenarius — sondern in dem besonderen, nach welchem eigentliche Freundschaft nur zwischen Gleichen besteht. „Die Freundschaft setzt Gleiche voraus oder macht sie." Durch die heiligmachende Gnade werden wir über unsere geschöpfliche Natur erhoben und in eine göttliche Ordnung versetzt. Wie der heil. Thomas oft bemerkt, unterscheidet sich die menschliche Liebe von der göttlichen so, daß erstere die Güte des zu liebenden Gegenstandes voraussetzt, die göttliche Liebe aber ihm erst seine Güte verleiht, dieselbe schaffend oder eingießend. Wie wir also unsere natürliche Güte nur dadurch haben, weil Gott uns zuerst geliebt hat und aus Liebe uns die natürlichen Gaben verlieh, so hat er aus reinster Liebe uns die übernatürliche, an die Gottheit selbst heranreichende Güte und Vollkommenheit der heiligmachenden Gnade verliehen, und so uns übernatürlich liebenswürdig, gottgefällig, zu seinen ebenbürtigen Freunden gemacht. Vor der Ertheilung der Gnade bestand nicht nur keine Gleichheit, sondern positive Unwürdigkeit, Feindschaft; und so muß aus doppeltem Grunde die Gnade die Gottgefälligkeit erst schaffen, den Freund erst auf eine höhere Stufe erheben.

4. Um dieses Freundschaftsverhältniß zwischen Gott und der begnadigten Seele als das innigste, dauerhafteste, zärtlichste zu bezeichnen, bedient sich die heilige Schrift des Bildes der bräutlichen, ehelichen Verbindung. So insbesondere im Hohen Liede, in dem 44. Psalm, der ein herrliches Hochzeitslied darstellt, und häufig bei den Propheten. Freilich ist hier zunächst die Vermählung Gottes und Christi mit der Kirche gemeint, aber es ist allgemeine christliche Ueberzeugung, daß an solchen Stellen zugleich das bräutliche Verhältniß mit jeder begnadeten Seele, insbesondere mit der höchstbegnadeten, der seligsten Jungfrau Maria angedeutet wird. In der That dient ja die Verbindung Gottes mit der Kirche nur dazu, um sich mit den einzelnen Seelen zu verbinden, sie in Liebe an sich zu ziehen; und mehr als durch die äußere Organisation ist die Kirche durch ihr inneres Leben, d. h. durch den Gnadenstand der Seelen mit Christus verbunden. Die gratiae gratis datae,

wie kirchliche Weihegewalt, Lehrgabe und Lehrautorität, bilden das Bindeglied zwischen der Kirche und Christus; die unendlich höhere heiligmachende Gnade ist das Band selbst, das die Seele an ihn knüpft.

Auch die communio bonorum fehlt dieser Freundschaft, diesem mystischen Ehebündnisse nicht[1]). Die Gnade macht die Seele der Gottheit selbst theilhaftig, wie wir sehen werden; sie soll dereinst in dieselbe Seligkeit, welche Gott in der Anschauung seiner unendlichen Schönheit genießt, eingesetzt werden[2]).

---

1) Caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum fundata super communicationem beatitudinis aeternae. S. Thom. 2. 2. q. 24. a. 2.

2) Vgl. J. Kirschkamp, Der Geist des Katholicismus. Paderborn 1895, S. 262 ff. „Wenden wir die betreffs der Freundschaft gewonnenen Bestimmungen auf das Leben der Charitas an und sehen wir, ob wir wirklich berechtigt sind, das Verhältniß zu Gott, welches uns in dem Leben der Charitas entgegentritt, als ein wahres Freundschaftsverhältniß zu Gott zu bezeichnen. Was zunächst das an erster Stelle in diesem Kapitel berührte Gutsein und das zuletzt berührte Gleich- oder Aehnlichsein angeht, so unterliegt es vor allem gar keinem Zweifel, daß auf Seiten Gottes ein absolutes Gutsein sich findet. Aber auch den Gerechtfertigten können wir in prägnantem Sinne als gut bezeichnen. Er ist nicht blos frei geworden von der Erbsünde und nicht blos frei von der Todsünde, er ist auch positiv geheiligt, er ist, wie wir früher des Näheren sahen, durch die kostbare Ausstattung mit der heiligmachenden Gnade und durch den reichen, bei aller Mannigfaltigkeit auch wieder einheitlichen übernatürlichen Tugendschmuck, den er erhalten, Gott in besonderer Weise ähnlich geworden. Gerade die Lehre der katholischen Kirche wird dem zum Abschluß einer Freundschaft nöthigen Erforderniß eines beiderseitigen Gutseins und Aehnlichseins wahrhaft gerecht. Nach der Lehre der Reformatoren z. B. bleibt der Mensch trotz der „Rechtfertigung", die da als dem Menschen rein äußerlich gedacht wird, innerlich in dem unheiligen, verderbten Zustand, in den er durch die Erbsünde gekommen. Wie könnte der unendlich heilige Gott zu einem Menschen, der in einem solchen Zustand bliebe, in einem Verhältniß heiliger Freundschaft stehen, und wie könnte der im Schmutz der Sünde sich bewegende Mensch es wagen, zu behaupten, er stände in einem Verhältniß wahrer Freundschaft zu Gott, dem Allerheiligsten? Will Gott sich eines in der Sünde befindlichen Menschen erbarmen und ihn zu der erhabenen Würde seines Freundes erheben, so folgt daraus von selbst, daß der Mensch innerlich geheiligt, gottähnlich gemacht werden muß. Gottes Liebe ist im Gegensatz zu unserer Liebe stets produktiv (amor effectivus im Gegensatz zu dem bei uns vielfach gegebenen bloßen amor affectivus). Wenn der Mensch also, wo er früher blos als Knecht des Allerhöchsten bezeichnet wurde, nun mit einem Male Anspruch auf den erhabenen Titel Freund Gottes besitzt, dann muß in ihm thatsächlich eine Veränderung vorgegangen sein, die ihn dieses Titels würdig macht. Gott kann auch schon vermöge seiner Wahrhaftigkeit und Heiligkeit Niemanden als seinen Freund behandeln, der in der Sünde von Gott abgewandt ist und innerlich unwürdig ist, mit dem heiligen Gott in einen Freundesverkehr zu treten. So ist es denn gerade die katholische Lehre von der im Proceß der Rechtfertig-

§. 464.

Die Gnade macht uns zu Kindern Gottes und Erben des Himmels.

I. Die Scotisten fassen den Gnadenstand als Freundschafts-, specieller als bräutliches Verhältniß, die Thomisten als Kindschaft Gottes. Beide Verhältnisse sind aber in unserer Frage recht wohl mit einander verträglich und müssen mit einander verbunden werden, um den Gnadenstand adäquat zu erfassen. Ein so erhabenes Verhältniß der übernatürlichen Ordnung schließt mannigfache, unter sich verschiedene, einander zum Theil widersprechende Einigungsbeziehungen der natürlichen Ordnung in sich, oder muß doch durch solche uns verständlich gemacht werden.

In der That wird das Kindheitsverhältniß von der heiligen Schrift ebenso häufig, oder noch häufiger, als die Gottesfreundschaft der begnadigten Seele betont.

1. Im weiteren Sinne sind alle Menschen schon von Natur aus Kinder Gottes. Als ein liebender Vater hat er ihnen das Leben gegeben, erhält sie und sorgt für sie; in der Vernunft und dem freien Willen stellen sie ein Ebenbild Gottes dar: besitzen also jene Aehnlichkeit, welche die Kinder mit ihren Eltern haben. Aber davon ist sehr verschieden die ganz besondere Kindschaft, welche den

---

ung uns zu Theil werdenden inneren Heiligung, welche das Eintreten eines Freundesverkehrs zwischen Gott und dem Menschen als möglich erscheinen läßt. Wenn das griechische Sprichwort von der Freundschaft sagt: φιλότης — ἰσότη, Freundsein — Gleichsein, so zeigt sich uns gerade in der katholischen Auffassung etwas, was dieser Bezeichnung thunlichst gerecht wird. Zwar kann natürlich von einer Gleichheit zwischen dem unendlichen Gott und der Creatur, mag diese auch noch so sehr übernatürlich erhöht und verklärt sein, nicht die Rede sein, aber doch ist nach katholischer Anschauung der Gerechtfertigte in besonderer, erhabener Weise gottähnlich geworden. In der heiligmachenden Gnade besitzt der Gerechtfertigte ja, wie wir früher hörten, eine erhabene Nachahmung der göttlichen Natur als Natur; die wesenhafte Geistigkeit Gottes kommt in der heiligmachenden Gnade zu einem freilich creatürlichen, aber über jedes Bild der natürlichen Ordnung hocherhabenen Abdruck. Dazu kommt dann noch der überaus reiche Tugendschmuck, der dem Gerechtfertigten zu Theil geworden, kraft dessen er allem Guten als solchem zugewandt ist. Besonders ist hier die Charitas zu nennen, kraft deren der Gerechtfertigte nur will, was Gott will, und alles um Gottes willen will, so daß, während durch die heiligmachende Gnade die Substanz des Menschen in besonderer Weise gottähnlich wird, nun auch durch die Charitas das Willensleben des Menschen nach Object und Motiv in besonderer Weise gottähnlich wird."

Gerechtfertigten zu Theil wird. Sie werden wiedergeboren, bekommen also ein von der Natur verschiedenes Sein und Leben, sie werden zu Kindern Gottes angenommen, „adoptirt", nach dem Vorbilde der Sohnschaft Christi, so daß sie nun in einem wahren Sinne Brüder Jesu Christi, des Eingeborenen Sohnes sind. Das gilt gewiß nicht von jener Kindschaft, die allen Menschen schon von Natur aus, selbst den Sündern, eignet.

In der That werden wir durch die Gnade so Adoptivsöhne Gottes, daß diese Kindschaft einer wahren, natürlichen näher steht, als einer blos äußeren, gesetzlichen Ernennung an Kindesstatt. In der menschlichen Adoption liegt eine Art fictio juris vor; es sollen solche als Kinder rechtlich angesehen werden, welche es thatsächlich nicht sind. Das Gesetz erklärt den Adoptirten für den Sohn und verleiht ihm die entsprechenden Rechte und Pflichten. Wenn aber Gott Jemanden für seinen Sohn erklärt, dann macht er ihn auch dazu; die Worte Gottes sind Werk und That, nicht leere Laute.

Noch deutlicher vielleicht tritt dieser Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem „Erklären" beim sakramentalen Charakter hervor. Wenn ein Beamter eine Anstellung bekommt, so geschieht in ihm selbst nichts: er wird zu dem Amte ernannt und rechtlich als Inhaber desselben mit allen Rechten und Pflichten angesehen. Wenn aber Gott einen Menschen zu einem Amte ernennt, z. B. ihn zum Priester macht, so hat seine Ernennung eine reale Wirkung in der Seele des Ernannten; er bekommt eine reale Aehnlichkeit mit dem Priesterthum Jesu Christi. In ganz gleicher Weise schafft die Annahme an Kindesstatt eine reale Aehnlichkeit mit der Sohnschaft Gottes selbst. Er hat uns so geliebt, daß wir Kinder Gottes genannt werden und sind.

2. Wenn er uns also in einem neuen, höheren Sinne zu seinen Kindern macht, so muß er uns auch eine neue, höhere, ganz besondere Aehnlichkeit mit seinem Wesen verleihen; denn Aehnlichkeit, Wesensgleichheit ist das erste Erforderniß der Kindschaft. Die Erzeugung ist die Hervorbringung eines Lebenden von gleicher Natur, aus der Substanz des Lebenden. Wesensgleichheit kann nun freilich blos der Eingeborene Sohn mit dem Vater haben: aber die besondere Kindschaft verlangt auch eine besondere Aehnlichkeit, wenigstens eine Nachbildung der Sohnschaft des Eingeborenen. Aus Gottes Substanz kann das Geschöpf nicht hervorgebracht werden, und doch erklärt der heil. Johannes, daß die Kinder Gottes nicht aus Fleisch und Blut, sondern aus Gott geboren sind. Wirklich verleiht die

Gnade eine gewisse Theilnahme an der Substanz Gottes, wie wir später noch zu erklären haben.

3. Die Kindschaft Gottes, welche uns durch die Gnade zu Theil wird, ist die höchste, welche ein bloßes Geschöpf empfangen kann. Das Verhältniß der Kindschaft läßt viele Abstufungen zu. Im höchsten, eigentlichen und vollkommenen Sinne findet es sich nur im Eingebornen des Vaters, der, aus der Substanz des Vaters erzeugt, die ganz gleiche Wesenheit mit ihm besitzt. Hier haben wir den vollen Begriff der Erzeugung, welche die Kindschaft begründet, adäquat erfüllt: productio viventis ex substantia viventis in similitudiem naturae. Auf der niedrigsten Stufe der Gotteskindschaft stehen die unvernünftigen Geschöpfe; aber auch sie sind in einem weiteren Sinne Kinder Gottes, er ist ihr Vater, er hat ihnen das Leben gegeben, ernährt sie, er sorgt für sie. So konnte der heil. Franz von Ass. die Vögel und alle Geschöpfe seine Brüder und Schwestern nennen und sie auffordern, mit ihm ihren gemeinsamen Vater zu preisen. Die vernünftigen Geschöpfe sind in höherem Sinne seine Kinder, weil sie in ihrer Geistigkeit eine wahre Ebenbildlichkeit Gottes besitzen und in besonderer Weise von ihm geleitet, zu ihrem Ziele hingeführt werden. Die Gnade stellt aber eine unvergleichlich höhere Ebenbildlichkeit mit Gott her; die absolute Uebernatürlichkeit derselben erhebt sie über die höchste, nur denkbare creatürliche Gottähnlichkeit. Es ist also hier die Aehnlichkeit des Kindes mit dem Vater so groß, als sie überhaupt bei einem bloßen Geschöpfe möglich ist.

Die Erzeugung aus der Substanz des Erzeugers ist allerdings nicht möglich, aber doch gebraucht die heilige Schrift selbst diese Ausdrücke von unserer Erhebung in den Stand der Kinder Gottes. Sie wird regelmäßig eine Wiedergeburt genannt; nach dem heil. Jakobus hat uns Gott durch das eingepflanzte Wort gezeugt, daß wir ein neues Geschöpf würden [1]); der heil. Paulus spricht oft von der neuen Creatur, dem neuen Menschen; der heil. Johannes erklärt sogar, daß wir aus Gott erzeugt werden ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν [2]). Alle diese Ausdrücke sollen recht nachdrücklich unsere Kindschaft als eine recht wahre, eigentliche kennzeichnen. In der That sollten wir in das Verhältniß der Kindschaft noch inniger eintreten, so müßte uns die Sohnschaft des Eingebornen in

1) Βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. 1, 18.

2) Joh. 1, 13.

Wahrheit so mitgetheilt werden, wie sie seiner allerheiligsten Menschheit zu eigen wurde.

So zeigt sich also, daß die durch die Gnade uns verliehene Kindschaft Gottes die wahrste, höchste ist, welche einem bloßen Geschöpfe zu Theil werden kann. Sie ist eine Ausdehnung der Sohnschaft Jesu Christi, des Erstgebornen, auf alle seine Brüder, sie soll was nur dem Einen nach göttlichem Rathschlusse gegeben werden konnte, in einer getreuen Nachbildung bei uns ersetzen.

4. Hier zeigt sich auch recht deutlich, wie das Kindschaftsverhältniß, welches die Thomisten im Gnadenstande betonen, und das Freundschaftsverhältniß, welches die Skotisten bevorzugen, einander fordern, wie das eine durch das andere ergänzt wird, und also beide gleichmäßig berücksichtigt werden müssen. Das Verhältniß der Kinder zu den Eltern ist ja wesentlich ein Liebes-, Freundschaftsverhältniß, speciell aber ist unsere übernatürliche Kindschaft gerade darauf berechnet, jene Gleichheit herzustellen, welche zwischen Freunden bestehen muß. Denn so sagt der heil. Thomas schön: Quum amicitia in quadam aequalitate consistat, ea quae multum inaequalia sunt, in amicitia copulari non posse videntur. Ad hoc igitur quod familiarior amicitia esset inter hominem et Deum, expediens fuit homini, quod Deus fieret homo, quia etiam naturaliter homo homini amicus est[1]). Dazu füge man noch den oft von den heiligen Vätern wiederholten Gedanken: Gott ist Mensch geworden, damit wir vergöttlicht werden, d. h. seine Gottessohnschaft ist das Vorbild unserer Gotteskindschaft. Daraus ergibt sich, daß die Gnade uns genau in derselben Weise zu Kindern wie zu Freunden Gottes macht. Das Kindesverhältniß entsteht ja durch Erzeugung, die eine productio viventis ex substantia in *similitudinem* naturae ist. Das Freundschaftsverhältniß schafft gleichfalls die Gleichheit, wenn sie noch nicht besteht.

Sodann ist die communicatio bonorum, welche die Freundschaft schafft und besiegelt, in unserem übernatürlichen Kindesverhältnisse besonders auffällig gegeben. Die Glückseligkeit Gottes selbst wird auch unsere Glückseligkeit, und in der Gnade haben wir bereits, und zwar gerade als Kinder Gottes, das Unterpfand, den Anfang unserer Seligkeit, wie wir nun sehen werden.

II. Mit der Kindschaft Gottes ist dann das Recht auf das

1) C. gent. l. 4. c. 54.

ewige Erbe unmittelbar gegeben: „Wenn wir Kinder Gottes sind, sind wir auch Erben, und zwar Erben Gottes, Miterben Christi [1])."

1. Doch muß dieses Recht, der rechtliche Anspruch auf die Glückseligkeit richtig verstanden werden. Einen rechtlichen Anspruch auf die ewige Belohnung erhalten wir erst durch Verdienste, die wir im Zustande der Gnade uns erworben haben. Wenn also ein Kind mit der Taufgnade stirbt, so tritt dasselbe allerdings die ewige Seligkeit als ein ihm gebührendes Erbe an. Es gebührt ihm aber nicht nach einer Forderung der belohnenden Gerechtigkeit, sondern nach einem inneren Zusammenhange, der zwischen Gnade und seliger Anschauung besteht. Die Gnade ist ein vorbereitender Zustand, sie ist wie der Same, die Anlage, der Keim zur Seligkeit, der sich nur zu entfalten braucht, um in die selige Anschauung überzugehen. Letztere ist nur die naturgemäße Entwickelung und Vollendung des Gnadenstandes. Wir dürfen uns beide Zustände nicht so denken, als wenn sie nur äußerlich durch eine Anordnung Gottes mit einander in Verbindung gesetzt wären, derart, daß die Gnade als Vorbereitung diene, um sodann der Seligkeit Platz zu machen. Nicht mechanische, sondern organische Verbindungen schafft die Weisheit Gottes: sie richtet innerlich das eine für das andere ein. In der That findet sich, wie wir sehen werden, die innige Einigung der Seele mit Gott, die das Wesen der Seligkeit ausmacht, bereits ihrem Wesen nach in dem Gnadenstande, der auch im Jenseits nicht eine wesentliche Veränderung, sondern nur eine graduelle Steigerung erfahren wird. Nur das Dunkel der Erkenntniß wird vermittelst des lumen gloriae in ein helles Schauen übergehen: „die Liebe aber bleibt". Die Gnade ist die Knospe, die Seligkeit die aufgeblühte Blume. Nach dem heil. Thomas gehören Gnade und Glorie genau in dieselbe Gattung des Seienden, nur daß erstere das Anfangs-, letztere das Endstadium darstellt [2]).

Nach dem heil. Johannes sind wir schon jetzt als Kinder Gottes dasselbe, was wir im Jenseits sein werden in der seligen Anschauung, nur daß dort offenbar wird, was jetzt noch verborgen ist [3]).

---

1) Galat. 4, 7. Röm. 8, 17.

2) Gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae. 2. 2. q. 24. a. 3 ad 2m.

3) Nunc filii Dei sumus; et nondum apparuit, quid erimus. Scimus, quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. 1 Joh. 3, 2.

2. Es fordert also der Gnadenstand mit einer gewissen inneren, freilich ursprünglich von der Güte Gottes abhängigen Nothwendigkeit die Vollendung, Entwickelung zur Glorie. Wie der Keim mit innerer physischer Nothwendigkeit zur Pflanze sich entwickelt, wie die Nichtentwickelung seine Verkümmerung bedeutet, und wie diese Nichtentwickelung naturwidrig nur gewaltsam durch äußere Einflüsse gehemmt werden kann: so bedeutet auch die Nichtentfaltung der Gnade zur Glorie eine gewaltsame Schädigung, eine Verkümmerung derselben.

Freilich erfolgt diese Entwickelung der Gnade zur Glorie nicht auf physischem Wege, nicht nach physischen Gesetzen, sondern nach einem übernatürlichen Gnadengesetze, das aber nicht minder unfehlbar wirkt, als ein Naturgesetz. Im Gegentheil, in der Verkümmerung eines natürlichen Keimes liegt nicht jene schreiende Unordnung, welcher sich Gott schuldig machte, wenn er die Gnade unentwickelt, unvollendet ließe [1]).

3. Ripalda will die Nothwendigkeit, mit welcher die Glorie von der Gnade gefordert wird, nicht eine physische, sondern eine moralische genannt wissen. Es wäre eine gewisse Unziemlichkeit, wenn die Gnade nicht in Glorie überginge. Aber diese Unziemlichkeit streitet mit der Weisheit und Güte Gottes und ist darum so groß, daß man den Zusammenhang von Gnade und Glorie einen metaphysisch nothwendigen nennen möchte [2]).

4. Damit ist denn klar, daß wir durch die Kindschaft Gottes wirklich Erben des Himmels werden. Aber der Apostel sagt noch mehr: „Erben Gottes, Miterben Christi." Dies setzt voraus, daß die Seligkeit, welche wir erben sollen, keine andere ist, als welche Christus, Gott selbst genießt, daß wir Gott selbst voll besitzen werden. In der That besteht ja gerade der Vorzug der übernatürlichen Seligkeit, zu der uns die übernatürliche Gnade befähigt, darin, daß wir nicht durch Aeußerungen und Wirkungen Gottes, sondern durch sein Wesen selbst, von Angesicht zu Angesicht geschaut, beseligt wer-

1) Gratia Sp. S., quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus S., qui est sufficiens causa vitae aeternae, unde et dicitur esse pignus haereditatis nostrae (2 Cor. 1). S. Thom. 1. 2. q. 114. a. 3. ad 3m.

2) Eingehend handelt hierüber J. Kirschkamp, Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhang betrachtet. Vgl. auch die Schrift desselben Verfassers: Der Geist d. Katholic. Paderborn 1895, bes. S. 257.

den, also durch jene Seligkeit, welche er selbst in der Betrachtung seiner unendlichen Schönheit genießt. Und darin besteht gerade der Besitz Gottes: er selbst ist unser Erbe. Und wie wir in einem wahren Sinne durch die Gnade Brüder Jesu Christi werden, Theil haben an seiner ewigen Sohnschaft, so bekommen wir im Wesentlichen dieselbe Seligkeit als Erbschaft, die er besitzt: wir sind Miterben Christi.

§. 465.

Die Gnade verleiht der Seele eine übernatürliche Schönheit.

1. Legen wir die gewöhnlichen Definitionen von der Schönheit[1]) zu Grunde, so dürfte es nicht leicht sein, der begnadigten Seele, ja dem Geistigen überhaupt das Prädicat *schön* zu vindiciren. Denn von einer *Darstellung der Idee*, des Geistigen, in der *sinnlichen Form* kann da nicht eigentlich die Rede sein. Das trifft vielmehr bei dem Menschen, der menschlichen *Gestalt* zu. Als proportionirtester Ausdruck der Seele hat der menschliche Körper eine hervorragende Schönheit. Wenn nun in den Gesichtszügen, in der Haltung, in den Bewegungen die innere Heiligkeit, die Gottesnähe, der himmlische Friede einer begnadigten Seele zum Ausdrucke kommt, so haben wir die vollendetste menschliche Schönheit, durch welche unsere Heiligenbilder und Statuen selbst bei geringerer technischer Vollendung hoch über den berühmtesten Kunstwerken der antiken Plastik stehen, — aber von dieser Schönheit der äußeren Erscheinung sprechen wir hier nicht. Wir behaupten, daß der begnadigten *Seele* selbst eine eigene hohe Schönheit zukommt.

2. Man könnte nun die andere Definition der Schönheit: „*Einheit in der Mannigfaltigkeit*" als Maßstab benutzen, der ja auch auf geistige Verhältnisse anwendbar ist. Wie die Seele schon nach ihrer natürlichen Beschaffenheit dadurch eine hohe Schönheit besitzt, daß die mannigfachsten, verschiedensten, widerstrebendsten Kräfte und deren unendlich zahlreiche Thätigkeiten in der Einheit der Substanz verknüpft sind und durch die Energie des Geistes zu wunderbarer Harmonie vereint werden können, so muß die übernatürliche Schönheit der begnadigten Seele um so höher erachtet werden, als die *eine* Gnade alle Kräfte der Seele erfaßt, adelt, vergöttlicht, den natürlichen Fertigkeiten und Thätigkeiten ganz neue,

1) Vgl. des Verfassers Metaphys. Psychologie, S. 239 ff., Metaph., S. 147 ff.

viel höhere hinzufügt, und so Göttliches und Menschliches, die so weit von einander abstehen, in die innigste Einigung bringt.

3. Die höchste menschliche Schönheit ist aber die *sittliche*: die Schönheit der Tugend; gerade sie macht das aus, was man eine *schöne Seele* nennt. Nun ist aber gerade die Gnade eine sittliche Ausstattung; sie heiligt, gibt ganz neue göttliche Sittlichkeit. Es ist wahr, daß uns die sittliche Tugend besonders durch ihren Heroismus entzückt, insofern der Wille gegen die widerstrebendsten Gegensätze doch die Einheit seiner Richtung unentwegt festhält. Die Gnade als solche kann aber auch ohne alle Thätigkeit und also ohne allen Kampf in der Seele schon des unmündigen Kindes ruhen. Aber was auch der heroischen Tugend ihren Werth und ihre Schönheit verleiht, ist nicht so sehr der Kampf als die einheitliche *Richtung des Willens auf das unendliche Gut*. Nun gerade diese Richtung verleiht der Seele die Gnade, nur mit dem Unterschiede, daß sie die Seele in unendlich höherer Weise auf Gott hinrichtet, als jede rein natürliche Sittlichkeit. Diese Hinrichtung ist die innigste, welche zwischen einem Geschöpf und Gott bestehen kann, und sie verbindet nicht einfach mit Gott unserem Schöpfer, sondern mit dem Urheber der übernatürlichen Ordnung, mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit.

Die Gnade ist aber nicht bloße ruhende Qualität, sie gründet auch übernatürliche *Kräfte*, wie wir sehen werden. Diese übernatürlichen Kräfte haben aber unendlich mehr heroische Tugenden erzeugt, als alle rein natürliche Willenskraft. Die Schönheit dieser Tugenden und Kräfte ist aber die Schönheit der sie aus sich erzeugenden und einheitlich verbindenden Wurzel, der heiligmachenden Gnade.

4. Mit alle dem *beweisen* wir freilich nur, daß die Gnade der Seele große Schönheit verleihen müsse: es folgt aber nicht daraus, daß sie auch *unserer Anschauung* einen entsprechenden Gefallen bereite. Die oben aufgestellten Definitionen der Schönheit sind zunächst für unsere menschliche Anschauung maßgebend; sie erklären, was uns sinnlich-vernünftigen Menschen durch seine Anschauung Wohlgefallen bereitet. Die Schönheit der Gnade ist aber eine durchaus übernatürliche, geistige, göttliche. Sie ist für die Anschauung und das Wohlgefallen der Geister, insbesondere des unendlichen Geistes berechnet: sie soll ja die Seele *Gott* wohlgefällig machen, ihr Liebenswürdigkeit vor Gott verleihen, sie himmlisch bräutlich zieren. Da müssen wir natürlich einen anderen Maßstab zur Beurtheilung der Schönheit anlegen, als den rein menschlichen.

5. Im Gebiete des Geistigen entzückt die geistige Anschauung um so mehr, je geistiger, immaterieller, vollkommener der Gegenstand ist. Denn gerade in demselbem Maße, wie er immaterieller, vollkommener in der Geistigkeit wird, entzückt er auch das rein geistige Auge, weil er um so proportionirter der geistigen Erkenntnißkraft, und darum um so klarer geschaut wird. Auf diese Weise ergibt sich Gott als die höchste geistige Schönheit, und die reinen Geister nehmen an dieser Schönheit um so mehr Theil, je mehr sie an lichter, geistiger Vollkommenheit Gottes unendlicher Geistigkeit sich nähern. Nun aber steht durch das Gnadenlicht die Seele dem unendlichen Lichte näher, als selbst die höchsten Geister kraft ihrer bloßen Natur. Sie ist also für den Anblick des Geistes, wenigstens des göttlichen, schöner, als jede, auch die vollkommenste natürliche Geistigkeit.

6. Für uns in diesem Leben liegt die Sache anders: uns ergötzt natürliche Schönheit, welche unserer Anschauung entspricht, mehr als jene rein geistige. Erst wenn wir an der Anschauung Gottes Theil haben werden, wird uns auch die Schönheit der begnadigten Seelen entzücken, ihr Anblick wird einen Theil unserer (zufälligen) Glückseligkeit ausmachen. Im Diesseits bleibt uns kein anderes Mittel, als alles, was die Schöpfung uns an reizenden, entzückenden, bezaubernden Eindrücken bietet, zu sammeln und zu vereinigen, und nachdem unsere Einbildungskraft sich daran ergötzt hat, weiter zu schließen: Aber unvergleichlich schöner als dies Alles ist doch der geringste Grad der Gnade, der einem neugebornen Kinde in der heiligen Taufe gegeben wird. Wenn wir so die Gnade einen Lichtglanz, ein strahlendes Brautkleid, ein Geschmeide von Gold, Perlen und Edelsteinen nennen, so wissen wir recht wohl, daß dies nur schwache Bilder einer durchaus geistigen, übernatürlichen Schönheit sind.

7. In sinniger Weise leitet der heil. Ambrosius uns an, die Schönheit der begnadigten Seele zu würdigen. „Du bist ein Gemälde, o Mensch, von Gott, deinem Herrn gemalt. Du hast einen tüchtigen Künstler und Maler, verwische nicht die treffliche Malerei, die nicht in Schminke, sondern in Wahrheit erglänzt, nicht in Wachs, sondern in der Gnade ausgedrückt ist [1])."

Die Kunst hat die Aufgabe, die Schönheit darzustellen, der vollendetste Künstler wird also auch das schönste Kunstwerk schaffen,

1) Hexaëm. l. VI. n. 47.

der trefflichste Maler das schönste Bild herstellen. Nun wissen wir aber, daß der Mensch ein Bild, ein Ebenbild Gottes ist, insbesondere die Gnade die denkbar höchste Ebenbildlichkeit Gottes darstellt. Es ist also die begnadigte Seele ein so vollendetes Kunstwerk des Schöpfers, daß seine unendliche Weisheit kein höheres ersinnen, sein künstlerisches Schaffen kein vorzüglicheres ausführen kann. Und es ist wohl zu bemerken, der heilige Geist will mit der Verleihung der Gnade wirklich ein Kunstwerk schaffen. Die Seele soll durch sie eine ganz göttliche Liebenswürdigkeit in den Augen Gottes erhalten, sie soll durch ihren Anblick das geistige Auge mehr als die höchste und schönste Creatur, in ihrer reinen Natürlichkeit betrachtet, entzücken; sie muß also einigermaßen an der Liebenswürdigkeit der unendlichen Schönheit Theil haben.

8. Für die geistige Anschauung ist im Grunde auch das unscheinbarste Wesen ein Bild Gottes, und folglich in dem Maße, als es ausdrucksvoll seinen Schöpfer darstellt, schön, sehr schön. Denn da die Schönheit in der anschaulichen Darstellung der Idee besteht, so wird durch die Darstellung der höchsten Idee die höchste Schönheit erreicht. Nun stellt sich freilich nicht immer anschaulich für das sinnliche Auge, auch nicht hinreichend klar für unser menschliches geistiges Auge, das Unendliche im Geschöpfe dar, aber für den klar schauenden Geist ist *jedes* Geschöpf ein herrliches Bild Gottes. Noch mehr stellt die Gesammtheit der Schöpfung, und für unsere Anschauung auch die herrliche Ordnung und Harmonie der materiellen Welt, ausdrucksvoll die Herrlichkeit Gottes dar. Aber unvergleichlich ausdrucksvoller ist die immaterielle Welt, ja jede einzelne Menschenseele ist ein Abbild, ein Spiegelbild der Gottheit. Die Ebenbildlichkeit Gottes wird eigentlich nur der vernünftigen Seele zuerkannt, jene entferntere Aehnlichkeit, welche die unvernünftige Natur mit dem unendlichen Geiste hat, macht sie blos zu „Fußspuren" (vestigia) Gottes. Die Schönheit einer Menschenseele übertrifft darum weitaus die Schönheit der gesammten, unter ihr stehenden Weltordnung. Unvergleichlich gottähnlicher und schöner, als sie ihrer Natur nach ist, wird sie durch sittliche Vollkommenheit, welche ja auch uns sinnliche Menschen mehr entzückt, als alle rein natürliche Schönheit. Nun ist aber die Gottähnlichkeit, die wir durch die Gnade bekommen, unendlich vollkommener, als die, welche ein geschöpflicher Geist, auch der höchste, seiner Natur nach haben kann; die sittliche Vollkommenheit, welche die übernatürliche Gerechtigkeit verleiht, erhebt uns unvorstellbar höher, als jede rein natürliche Tugend.

Auch der geringste Grad der Gnade, den eben ein Kind in der Taufe erhält, macht es unendlich heiliger, als es der tugendhafteste Mensch durch angestrengteste Tugendübung werden kann. Es besitzt also die begnadigte Seele die höchste Ebenbildlichkeit Gottes, der überhaupt ein bloßes Geschöpf fähig ist, sie stellt also für die geistige Anschauung den vollkommensten Ausdruck der höchsten Idee, die Idee des unendlichen Gottes, und zwar in seiner innersten und höchsten Vollkommenheit, wie wir sehen werden, in seinem trinitarischen Leben dar. Ja wir haben nicht blos eine ideale Darstellung Gottes in der begnadigten Seele, nicht blos die Idee Gottes ist in ihr anschaulich gegeben, sondern die Gnade verlangt, wie wir gleichfalls zeigen werden, eine reale Verbindung der Gottheit mit der begnadigten Seele. Also kann es keine höhere Schönheit in der Schöpfung geben, als die begnadigte Seele.

Die Schönheit der im Jenseits verklärten Seele ist darum nicht qualitativ, sondern nur quantitativ von der des diesseitigen Gnadenstandes verschieden. Wir werden dann vollkommen in „das Bild des Herrn verklärt werden"; aber die Glorie ist nur die Entfaltung der Gnade. Also ist jenes Eingehen in das Bild des Herrn dem Wesen nach schon in der Gnade gegeben. Freilich besteht der große Unterschied, daß im Jenseits die Schönheit der Seligen uns anschaulich entgegentritt und einen nicht geringen Theil unserer Beseligung ausmachen wird, während im Diesseits die Blume, die dort aufblüht, noch im Knospenzustand sich findet, und noch nicht unsere menschliche Anschauung so entzücken kann [1]).

§. 466.

Die Gnade begründet das übernatürliche Leben der Seele.

Wenn die Sünde der Tod der Seele, die Gnade ihr Leben, die Ertheilung derselben eine Auferweckung, Belebung genannt wird, so sind das nicht bloße Bilder, wie die oben genannten vom Lichte, Glanze entnommenen Metaphern. Die Gnade begründet im eigentlichen Sinne ein übernatürliches *Leben* in derselben, deren Verlust bedeutet ihren geistigen *Tod*.

1. Dies ergibt sich recht klar aus dem Nachdrucke, mit welchem die heilige Schrift die Verleihung der Gnade als *Lebensspendung* durch die Sakramente der Taufe und der Eucharistie dar-

1) Vgl. die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, frei nach P. Eus. Nierenberg von J. M. *Scheeben*, 6. A., neu bearbeitet durch P. A. M. *Weiß*. 1897.

stellt. Die Taufe wird nicht blos durchgängig als Auferstehung, als Theilnahme an der Auferstehung Jesu Christi vom heil. Paulus bezeichnet, und aus dem Ritus der Untertauchung begründet, sondern sie ist so recht das Bad der Wiedergeburt, wir werden aus dem heiligen Geiste und dem Wasser wiedergeboren. Nun ist aber der Terminus der Geburt und also auch der Wiedergeburt ein lebendes Wesen. Leben also wird uns durch die heilige Taufe gegeben, Leben also ist die Gnade, die uns darin mitgetheilt wird; freilich kein natürliches Leben, es ist ja Wiedergeburt, nochmalige Geburt eines schon Lebendigen. Also ist die Gnade das übernatürliche Lebensprincip.

2. Die heilige Eucharistie ist eine Speise, die Nahrung für die Seele. Darum ist sie ja auch in Form von Brod und Wein eingesetzt. Die Nahrung erhält aber das Leben, kräftigt es, steigert es. Also muß diese geistige, übernatürliche Speise das übernatürliche Leben des Geistes erhalten und stärken. Dies thut das Sakrament aber durch Vermehrung der Gnade. Also ist die Vermehrung der Gnade Erhaltung und Kräftigung des übernatürlichen Lebens.

Das erklärt ja auch der Heiland ganz ausdrücklich, indem er versichert, daß, wer diese himmlische Nahrung nicht genießt, das Leben nicht in sich haben kann; das Leben, das nicht durch Speise und Trank unterhalten wird, wird matt und erlischt. Dagegen wer diese Speise genießt, der wird ewig leben in Jesus Christus, und dieser in ihm. Wir werden aber sehen, daß das Innewohnen der Gottheit in der Seele, die Einigung der Seele mit Gott gerade durch die Gnade hergestellt wird. Sie wird aber gegeben in Folge der geistigen Nahrung, durch ein sakramentales „Lebensmittel“: die Gnade ist also Leben, übernatürliches Leben der Seele.

3. Es darf nicht Wunder nehmen, daß Gott selbst sich zur Speise macht, d. h. zum Mittel, das Leben der Gnade zu erhalten. Es liegt darin freilich eine unendliche Güte und Herablassung, aber auch zugleich die weiseste Anpassung der Mittel für ihre Zwecke. Es wird nicht eigentlich die Gottheit zur Erhaltung des Seelenlebens gegeben, sondern das Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn ist die eigentliche Speise, welche unser Leben erhalten soll. Wir empfangen nun im Sakramente auch die Gottheit, aber das Verhältniß ist eigentlich so, daß die sakramentale Vereinigung mit Gott, die eucharistische Speise, als Mittel der höheren Einigung durch die Gnade, der Erhaltung des Lebens untergeordnet ist. Nun unterliegt es keinem Zweifel, daß die Einigung

durch die Gnade eine innigere ist, als durch das Sakrament. Im Sakramente als solchem ist die Einigung eine blos körperliche, sie wird erst innerlich dadurch, daß der Leib und das Blut des Herrn als Werkzeuge der Gnade die innigste Einigung der Seele mit der (im Sakramente blos per concomitantiam genossenen) Gottheit herstellen. Es wird also nicht die Gottheit auf eine geschaffene Qualität, die Gnade, hingerichtet, sondern eine weniger innige Einigung dient als Mittel, eine innigere herzustellen. Gerade die Innigkeit der Verbindung, welche die Gnade bewirkt, tritt durch die Größe des Sakramentes, welches als Gnaden- und göttliches Lebensmittel eingesetzt ist, in das hellste Licht. Die sakramentale Einigung ist ein Vorbild und Unterpfand der unverhüllten innigsten Vereinigung in der seligen Anschauung, in welcher Gott sich mit dem Seligen quasi per speciem nach Art einer Erkenntnißform verbindet. Diese Beziehung hat aber das Sakrament nur dadurch zu jener vollkommensten Verbindung, daß es die Gnadenverbindung vermittelt, welche der Anlage nach bereits die jenseitige Einigung in sich schließt.

4. Darum ist die Gottheit im Begnadigten „wie" (quasi) das übernatürliche Lebensprincip: sie verbindet sich mit der Seele so zur Begründung eines neuen Lebens, wie die Seele als Lebensprincip im Menschen sich mit dem Leibe verbindet. Es ist dies ein dem heil. Augustinus geläufiger Gedanke: Wie dein Geist das Leben des Körpers ist, so ist Gott das Leben der Seele. Eigentliches Lebensprincip der Seele kann der absolute Geist allerdings nicht werden, wie wir sehen werden, wenn wir die Meinung des Lombarden über das Verhältniß des heiligen Geistes zur begnadigten Seele prüfen. Da aber die Seele ein göttliches Sein und Wirken, ein göttliches Leben erhalten soll, so muß Gott gleichsam selbst ihr Lebensprincip werden. Dies kann aber nur dadurch geschehen, daß er ein geschaffenes Lebensprincip, die Gnade, in der Seele begründet, das in der innigsten Weise zu der Gottheit steht. Das ist klar in den Worten des Heilandes enthalten: „Wie ich durch den Vater lebe, so wird auch, wer mich ißt, durch mich leben." Der Vater hat nicht blos dem Sohne das Leben mitgetheilt, sondern er lebt das Leben des Vaters. So spendet Christus nicht blos Leben den Seinigen, sondern er läßt sie an seinem eigenen göttlichen Leben theilnehmen. Die Spendung des Lebens geht von allen drei Personen, von Gott als solchem, aus; die besondere Beziehung, in welcher das Leben des Begnadigten zu dem Leben des im Sakramente genossenen Sohnes steht, muß in einer Theilnahme an dessen Leben bestehen.

5. Die heiligmachende Gnade erfüllt auch auf das treffendste den Begriff des Lebens, des göttlichen Seelenlebens. Leben ist Selbstthätigkeit, oder besser: Leben ist jenes Sein, das die Selbstthätigkeit begründet und ermöglicht. Uebernatürliches, göttliches Leben ist also jenes Sein, was als Princip einer übernatürlichen Lebensthätigkeit fungiren soll. Wenn im Menschen ein solches Princip gepflanzt werden soll, so muß dasselbe einerseits in der Seele gründen, weil ja auch die übernatürliche Thätigkeit unsere Thätigkeit ist, uns den Himmel verdienen soll. Zugleich muß aber auch ein göttliches Princip sich mit der Seele zur Einheit des Seins verbinden, damit der Lebensgrund zugleich ein göttlicher sei: dies ist nun nicht anders denkbar, als daß die Seele mit einer übernatürlichen Qualität, mit einer göttlichen Lebenskraft ausgestattet werde. Diese Kraft ist aber die Gnade, die also so recht der Lebensgrund der Seele für das übernatürliche Sein und Wirken ist.

Eine gewisse Uebernatürlichkeit der Thätigkeit könnte freilich auch dadurch erreicht werden, daß sich die Seele zwar aus ihrem natürlichen Lebensgrunde aus sich bethätigte und ein vorübergehender übernatürlicher Beistand (gratia actualis) diese natürliche Thätigkeit einigermaßen für das übernatürliche Ziel befähigt machte: dann fehlte aber das immanente übernatürliche Lebensprincip, die Seele hätte kein wahrhaft übernatürliches Leben, die Göttlichkeit ihres Wirkens käme mehr von außen, als von innen: die habituale Gnade begründet dagegen ein dauerndes Sein, das als immanenter Lebensgrund nun eigentliches, übernatürliches Leben und Wirken ermöglicht.

§. 467.

Das innerste Wesen und die Erhabenheit des Gnadenstandes finden ihren prägnantesten Ausdruck in der „Theilnahme an der göttlichen Natur".

I. Durch die heiligmachende Gnade werden wir in einen so erhabenen Stand erhoben, daß unsere rein menschlichen Vorstellungen ganz unfähig sind, denselben auch nur annähernd zu erfassen. Im Grunde sind es nur Bilder oder doch schwache Analogien, durch welche wir uns diesen erhabenen Zustand dem Verständnisse näher zu bringen suchen. Die Gnade erhebt uns nämlich nicht blos über die menschliche Natur, sondern über jede Natur, über alle sichtbaren und unsichtbaren Welten, über die höchsten Chöre der himmlischen Geister; und auch in diesem Sinne sagt der heil. Augustinus, daß sie

höher steht, als der Himmel selbst [1]). Sie erhebt uns ferner nicht blos über die ganze existirende Schöpfung, sondern sie erhebt uns auch über alle möglichen Wesen, auch die denkbar vollkommensten nicht ausgenommen. Da nun aber der Gnadenstand etwas sehr Reales, keine blos logische Beziehung, keine rein moralische Bestimmtheit ist, über allen möglichen Wesen aber Gott allein steht, so muß uns diese gnadenreiche Erhebung in eine göttliche Sphäre versetzen. Kein Wunder also, daß wir diesen Zustand uns nur sehr unvollkommen vorstellen können: haben wir doch vom Unendlichen nur sehr unbestimmte, blos analoge Begriffe; noch dunkler müssen unsere Vorstellungen von der ganz eigenartigen Theilnahme des Geschöpfes am göttlichen Sein, wie sie durch die Gnade uns gegeben wird, sich gestalten.

Ein jeder Versuch, tiefer in das Verständniß dieses Verhältnisses einzudringen, wird darum immer hinter der Wahrheit zurückbleiben; er ist aber darum doch nicht unnütz, da er, selbst wenn er verfehlt wäre, doch uns von der Unfähigkeit unserer Vernunft, denselben adäquat zu erfassen, handgreiflich überzeugen müßte. Nemo novit, nisi qui accipit. Wenn durch die selige Anschauung wir vollständiger „in das Bild des Herrn verklärt sein" werden, wenn das lumen fidei et gratiae zum lumen gloriae geworden, dann werden wir erst verstehen, was es heißt, ein Kind Gottes zu sein.

1. Indessen können wir, da die Glorie nur die Entwickelung und Vollendung des Gnadenstandes bedeutet, indem diese wie ein Keim virtuell die Glorie als reife Frucht in sich schließt, aus der Beschaffenheit der finalen Vereinigung mit Gott auf die Beschaffenheit der noch unentwickelten Gottesgemeinschaft im Diesseits schließen. Jene selige Theilnahme an der Glückseligkeit Gottes wird durch Schauen und Liebe bewirkt; mag nun die Liebe als primäres, wie Skotus will, oder als secundäres Moment, wie Thomas lehrt, betrachtet werden. Da nun aber die übernatürliche Anschauung gerade durch die Theilnahme an der göttlichen Glückseligkeit den geschaffenen Geist in das Innere der Gottheit versenkt, so muß das creatürliche Schauen dem göttlichen, die beseligende Liebe des geschaffenen Geistes der ungeschaffenen Liebe entsprechen. Nun ist aber das göttliche Schauen nicht blos Thätigkeit, sondern ein fruchtbares Schauen, durch das ein dem Vater gleichwesiger Sohn erzeugt wird, die göttliche Liebe ein fruchtbares Lieben, dessen

1) S. oben S. 545 f.

substantiales Product der heilige Geist ist. Da nun der selige Geist nicht blos in seinen Fähigkeiten und Thätigkeiten, sondern, wie schon die begnadigte Seele im Diesseits, auch in seinem Sein einigermaßen an dem Sein und Leben Gottes Theil nimmt, so muß jener Zustand eine ganz besondere Beziehung zur Person des Sohnes und des heiligen Geistes haben. Die übernatürliche Glückseligkeit läßt den geschaffenen Geist in das innere Leben Gottes eingehen, und erst dadurch wird sie in vollem Sinne übernatürlich. Damit hängt nun zusammen, daß der vorbereitende Zustand der Gnade uns hauptsächlich als Sohnschaft und Freundschaft Gottes dargestellt wird, wobei wieder Thomas das erste, die Franziskaner das zweite Moment in den Vordergrund stellen. Wir wollen nun darthun, daß die Kindschaft der Seele in besonderer Weise mit dem Sohne Gottes, die liebende Freundschaft mit dem heiligen Geiste verbindet.

2. Durch die heiligmachende Gnade werden wir der göttlichen Natur theilhaftig. Im Anschlusse an die ausdrückliche Erklärung der heiligen Schrift[1]: „Durch welchen er große und kostbare Verheißungen uns geschenkt hat, durch die wir der göttlichen Natur theilhaftig werden," erklären die heiligen Väter sehr oft, daß wir durch die Gnade vergöttlicht werden[2]. Die Erhebung des Menschen in den Stand der Gotteskindschaft nennen sie eine θέωσις; sehr geläufig ist ihnen der Gedanke, daß darum Christus Mensch geworden sei, damit wir vergöttlicht, Götter würden.

3. Aber wie ist das möglich, wie kann das Geschöpf vergöttlicht werden, an der göttlichen Natur Theil haben? Natürlich nicht im quietistischen oder pantheistischen Sinne; denn so würde der Mensch nicht göttlich durch Gnade, sondern wäre es schon von Natur. Wir nehmen auch nicht Theil an der göttlichen Natur wie die Menschheit Jesu Christi, die mit ihr hypostatisch geeinigt ist. Es bleibt also, wie es scheint, nur ein idealer Besitz Gottes übrig, wie er den Seligen im Himmel beschieden ist: sie besitzen ihn in Erkenntniß und Liebe. Eingeleitet und vorbereitet wird dieser Besitz bereits im Diesseits; denn durch die drei göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung, Liebe, die im Gegensatz zu den sittlichen Tugenden Gott zum unmittelbaren Gegenstand haben, werden wir auf's innigste mit der Gottheit vereinigt, besitzen wir sie in ähnlicher Weise, wie die Seligen im Himmel.

---

1) 2 Petr. 1, 4. — 2) Vgl. oben 5. Bd., S. 397 ff.

Wir haben aber oben gesehen, daß der Gnadenstand nicht blos übernatürliche Thätigkeit, sondern vor allem ein übernatürliches *Sein* begründet. Die Gnade muß also in uns ein Sein schaffen, durch das wir der göttlichen Natur in besonderer Weise theilhaftig werden.

In einem durchaus wahren Sinne nehmen freilich *alle* Geschöpfe an dem Sein Gottes Theil; die Erschaffung ist eine Mittheilung des Seins Gottes. Beweist ja gerade die Philosophie[1]) aus dem allgemeinen Satze, daß das Gute mittheilsam ist (bonum est diffusivum sui), daß Gott eine unendliche Geneigtheit besitzt, Geschöpfen außer sich sein Sein mitzutheilen. Jedes creatürliche Sein ist nämlich wesentlich eine Darstellung, ein Abbild des göttlichen Seins. Denn nur dadurch ist ein Ding das, was es ist, daß es irgend eine Seite der göttlichen Wesenheit nachahmt. So sind also schon die leblosen und unvernünftigen Naturen Darstellungen der göttlichen Wesenheiten: schon ihnen theilt er sein Sein mit, auch sie haben irgendwie Theil an der göttlichen Wesenheit. Sie sind aber wegen der Unvollkommenheit ihres Seins eher *Fußspuren* Gottes vergleichbar, als wirklichen *Abbildern* der Gottheit. Erst die *vernünftigen* Wesen haben lautere Vollkommenheiten: Erkenntniß- und Willenskraft, welche nicht blos *virtuell* und in *eminentem* Sinne, sondern ihrem eigentlichen Begriffe nach (formaliter) in Gottes unendlicher Vollkommenheit sich finden. Darum werden sie ausschließlich *Ebenbilder* Gottes genannt: sie haben in einer vor aller Creatur ausgezeichneten Weise an der Natur Gottes Theil.

Aber die Theilnahme an der Gottheit, welche durch die Gnade verliehen wird, ist keine natürliche, allen Wesen von Natur aus zukommende; dieselbe wird erst durch die Verdienste Christi den begnadigten Seelen aus Barmherzigkeit verliehen, und auch bei Adam wird imago und similitudo Dei unterschieden. Sie muß also in einer *übernatürlichen*, ganz *neuen* und *eigenartigen* Gottähnlichkeit bestehen. Wie ist nun aber eine solche eigenartige Gottähnlichkeit zu denken? Offenbar nicht als eine Steigerung der Vernunft und Willenskraft; denn damit würden wir nicht über die Sphäre natürlicher Vollkommenheit hinausgeführt. Die heiligmachende Gnade ist übernatürlich im eminentesten Sinne des Wortes: sie geht nicht blos über die menschliche Natur, sondern

1) Vgl. *Gutberlet*, Theodicee, S. 161 f.

auch über die englische Natur, nicht blos über die individuelle Natur, sondern über alle Natur; sie erhebt nicht blos über die wirkliche Schöpfung, sondern über alle mögliche Naturen derart, daß keinem Geschöpfe die Gnade Natur sein kann. Denn die selige Anschauung, welche nur die consequente Entwickelung und Vollendung des Gnadenstandes darstellt, kann keinem Geschöpfe natürlich sein. Ueber allen Geschöpfen steht aber allein Gott. Also muß die Gnade den Menschen in die göttliche Ordnung erheben, und da sie ihn nicht zu Gott machen kann, ihn in eine ganz specielle Beziehung zur Gottheit setzen. Als solche Beziehung hatten wir nun schon die ganz besondere Gottähnlichkeit gefunden. Aber wiederum fragt es sich, worin besteht diese auszeichnende Besonderheit der Gottähnlichkeit?

5. Ein jedes Geschöpf und jede geschöpfliche Realität hat dadurch ein bestimmtes Wesen, eine charakteristische Eigenthümlichkeit, daß es eine besondere Seite des göttlichen Wesens abbildet. Welche besondere Vollkommenheit des göttlichen Wesens bringt nun die Gnade zur Darstellung? Nach Suarez den höchsten Grad der Wirklichkeit und Intellectualität der Wesenheit Gottes, nach Ripalda ihre Heiligkeit, insofern sie der Urgrund aller Sittlichkeit ist. Man sieht leicht, daß beides mit einander verbunden werden muß. Suarez beruft sich für seine Meinung auf den innigen Zusammenhang der Gnade mit der seligen Anschauung, Ripalda auf die Eigenschaft der Gnade, die Sünde zu tilgen und ein sittliches Leben zu begründen. Aber die selige Anschauung macht doch nicht das ganze Wesen der Seligkeit aus, wie Suarez allerdings mit Thomas annimmt. Wenn sie auch nicht mit Skotus in die Liebe allein zu setzen ist, so muß doch die Liebe hinzukommen, um die Seligkeit zu vollenden. Also gerade wegen des inneren Zusammenhanges der Gnade mit der Glorie, die in seliger Erkenntniß und heiliger Liebe Gottes besteht, muß die Gnade nicht nur die göttliche Vernunft, sondern auch dessen heiligen Willen zur Darstellung bringen. Ist ja doch die Gnade oder schafft wenigstens die Gnade nach aller Eingeständniß das übernatürliche Ebenbild Gottes im Menschen: sie muß also, wie das natürliche Ebenbild, auf Verstand und Willen Beziehungen haben. Denn das natürliche Ebenbild besteht in Vernunft, Verstand und freiem Willen.

Zu einseitig freilich betont Ripalda das Willensmoment; denn gerade, weil die Gnade das übernatürliche sittliche Leben begründet, muß sie in der Wurzel die beiden Momente enthalten, welche zu

solchem Leben befähigen: übernatürliches Erkennen und Wollen. Wir werden später sehen, daß in der Gnade, als der Wurzel, die göttlichen Tugenden als Lebenskräfte gegründet sind: die drei göttlichen Tugenden sind aber Fertigkeiten des Verstandes und Willens. Ist nun übernatürliches Erkennen und Wollen wurzelhaft in der Gnade enthalten, so muß dieselbe, als Abbildung der Gottheit, sowohl das göttliche Erkennen als auch das göttliche Wollen zur Darstellung bringen.

II. Aber damit ist die Eigenart der Abbildung, welche der Gnade zukommt, insbesondere ihre Uebernatürlichkeit immer noch nicht befriedigend erklärt. Denn eine nur graduell höhere Aehnlichkeit mit Gottes Vernunft und Wille reicht nicht hin, um sie übernatürlich zu machen. Denn es könnte ja einem Wesen jene höhere Gottähnlichkeit von Natur aus zukommen; dann wäre es ein vollkommener Geist mit höherem Verstande und Willen als eine tieferstehende vernünftige Natur, aber nicht eine Natur, die in eine übernatürliche, göttliche Sphäre aus Gnade versetzt wäre. Nun könnte man freilich sagen, diese Erhöhung der Gottähnlichkeit werde dadurch Gnade und übernatürlich, daß sie einer tieferstehenden Natur über ihre Ansprüche und Bedürfnisse hinaus nachträglich verliehen werde. Diese Auffassung wird aber der Erhabenheit und Eigenart der übernatürlichen Gnade nicht vollständig gerecht. Eine solche Erhebung wäre noch nicht schlechthin übernatürlich, wenn sie, z. B. wie die Sprachengabe, Weisheit, den Menschen nur innerhalb der Sphäre seiner Natur vervollkommnete; wir hätten also nur ein praeternaturale, kein schlechthiniges supernaturale.

1. Um einen schlechthin übernatürlichen Zustand, eine ganz eigenartige Gottähnlichkeit für die Gnade zu erhalten, müssen wir die Gnade nicht als naturgemäße Verähnlichung mit dem absoluten Wesen Gottes, sondern mit Zuständen des inneren trinitarischen Lebens Gottes fassen. Jede, auch die höchste Verähnlichung mit dem absoluten geistigen Leben Gottes constituirt nur eine geistige Natur, einen sehr erhabenen Engel, sie ist keine Uebernatur. Ueber alle natürlichen Verhältnisse hinaus liegt aber die Verähnlichung mit dem inneren Leben der Gottheit. Als Kinder Gottes bringen wir die ewige Sohnschaft des Logos zur Darstellung, als Freunde und Bräute Gottes den ewigen Liebesausgang des heiligen Geistes. Die Gnade ist ein Abbild jener Weisheit Gottes, durch welche der Logos erzeugt wird, eine Verähnlichung mit jener Liebe, durch welche Vater und Sohn den heiligen Geist

hauchen. Erst so bekommen die Gerechten jene besondere Beziehung zum heiligen Geist, von der wir noch ausführlicher zu handeln haben; erst so sind wir wirklich Brüder Jesu Christi, erst so bekommt das „Aus Gott geboren sein" der Gerechten und das „Theilhaben an der göttlichen Natur" einen realen Untergrund. In Jesus Christus gibt es nur eine Sohnschaft: er ist auch in der menschlichen Natur als dieser Mensch nicht Adoptiv-, sondern wahrer, natürlicher Sohn Gottes. Seine Brüder müssen also ein ähnliches Verhältniß zu seinem ewigen Vater haben, ihre Kindschaft ein Abbild der ewigen Sohnschaft sein. Wie er aus Gott, aus der Substanz des Vaters geboren ist, so kann auch unsere Kindschaft wegen der Aehnlichkeit mit seiner Sohnschaft als ein Geborensein aus Gott bezeichnet werden. Wie ihm durch die Zeugung die göttliche Natur mitgetheilt wurde, so bekommen wir wegen der angedeuteten Beziehung Theil an der göttlichen Natur.

2. Daß die begnadigte Seele in eine besondere Beziehung zum Sohne tritt, erklärt er ja selbst auf das nachdrücklichste, wenn er sagt: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm[1])." Die heilige Eucharistie erhält das Gnadenleben als übernatürliche Speise; in dem Innewohnen des Sohnes, doch seiner Gottheit nach, besteht dieses Leben. Diese besondere Beziehung zum Sohne wird nicht aufgehoben, wenn der Herr anderswo erklärt, er werde mit seinem Vater kommen und in der Seele Wohnung nehmen: denn wo der Sohn ist, da ist auch der Vater. Ganz unzweideutig ist aber diese besondere Beziehung zum Sohne als Sohn in den darauffolgenden Worten ausgesprochen: „Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird auch, wer mich genießt, durch mich leben[2])." Der Sohn gibt dem Begnadigten Theil an jenem göttlichen Leben, das er vom Vater erhalten hat.

III. Außer der Verähnlichung muß aber noch eine andere Beziehung der Gnade zur Gottheit, welche eine noch realere Theilnahme an der göttlichen Natur begründet, berücksichtigt werden. Franzelin sagt darüber: „Die Theilnahme an der göttlichen Natur umfaßt zwei Momente: 1° die übernatürliche Verähnlichung

1) Joh. 6, 57.

2) Καθὼς ἀπέστειλέ με ὁ ζῶν Πατὴρ, κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν Πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με, κἀκεῖνος ζήσεται δι' ἐμέ. Διά mit dem Accus. darf hier nicht mit wegen, für, sondern mit durch, auf Grund, übersetzt werden. Vgl. Winer, Grammat. d. neut. Sprachid. S. 378.

mit der göttlichen Natur, und 2° diese vorausgesetzt und durch diese wie durch ein Band eine beziehliche (σχετική) Theilnahme, nämlich die innigste Einigung mit der Substanz der Gottheit. Denn die Vergöttlichung, sagt Dionysius, begreift in sich die größtmögliche Verähnlichung und Einigung, ἡ πρὸς θεὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις[1])."

1. In der That finden sich diese beiden Momente auch in allen übrigen Eigenschaften und Wesensbestimmungen der Gnade, so freilich, daß in der einen mehr das eine, in der andern mehr das andere Moment hervortritt. Die Gnade als Freundschaft macht Gleichheit, Ebenbürtigkeit zwischen Gott und der Seele, und einigt durch Liebe die Freunde mit einander. Die Kindschaft verlangt Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn und besteht in dem kindlichen Abhängigkeitsverhältniß, das aber zugleich eine innige (Familien-)Einigung bewirkt. Die Gerechtigkeit und Heiligkeit, welche die Gnade verleiht, setzt die Seele in die innigste Beziehung zu ihrem letzten Ziele, verlangt aber auch eine Verähnlichung mit dem Urbilde aller Heiligkeit.

Auch in den beiden über den Gnadenstand hinausgehenden Vergöttlichungen: in der Glorie und in der Menschwerdung, finden

---

1) De Deo Trino th. 43.

Nachdem sich durch die neuesten Forschungen über die räthselhafte Person und die Schriften des Pseudo-Dionysius eine große Abhängigkeit seiner Anschauungen von Proklus herausgestellt hat, könnte man versucht sein, seine ἕνωσις auf Neuplatonischen Theosophismus und Mysticismus zurückzuführen.

Daß er von dieser Seite einen Anstoß zu dieser Idee bekommen hat, braucht nicht in Abrede gestellt zu werden: die Sache selbst aber ist durchaus offenbarungs- und vernunftgemäß und von Dionysius im christlichen Sinne aufgefaßt worden. Die christliche Auffassung von der Vereinigung der Seele mit der Gottheit unterscheidet sich in zwei Punkten wesentlich von der Neuplatonischen. Nach letzterer ist diese Vereinigung eine rein natürliche, durch Betrachtung und Askese zu erstrebende und zu erreichende, während die Vereinigung mit der Gottheit durch die Gnade eine absolut übernatürliche ist.

Damit hängt zweitens zusammen, daß die Neuplatoniker schon in diesem Leben das Schauen der Gottheit in der Ekstase für möglich und anzustreben erachten. Die christliche Gnadenlehre beläßt dagegen die Vereinigung im Diesseits im Dunkel des Glaubens, faßt sie nur als keimartige Anlage, welche erst im Jenseits zum hellen Lichte in der Anschauung Gottes sich entfalten und verklären soll.

Uebrigens kann man schon darum die Neuplatonische Mystik nicht mit der christlichen Gnadenlehre in Vergleich stellen, weil jene sich auf bloße phantasievolle Speculationen und idealistische Philosopheme stützt, die Gnadenlehre dagegen ihre festeste Grundlage in den Offenbarungsquellen hat, welche uns speciell über die wahre Vereinigung der Seele mit Gott den nöthigen Aufschluß geben.

wir jene beiden Momente, und zwar in dem Grade stärker hervortretend, als dieselben eine höhere Stufe der Vergöttlichung darstellen.

Von der Glorie müssen wir dies von vorneherein erwarten, da sie eigentlich nicht qualitativ, sondern nur quantitativ vom Gnadenstand sich unterscheidet: sie stellt dessen Entwickelung, Vollendung dar. Da dieselbe wesentlich und vor allem in der visio beatifica besteht, so ist die innigste Einigung des Seligen mit der Gottheit damit unmittelbar einleuchtend. Die Wesenheit Gottes kann nur dadurch geschaut werden, daß sie sich als Object nicht nur, sondern nach Art einer Erkenntnißform mit dem Erkenntnißvermögen verbindet. Die Erkenntnißform, species intelligibilis, ist aber nicht blos irgendwie geeint mit der Seele, sondern sie ist deren eigene Zuständlichkeit, durch die sie bestimmt wird, das betreffende Object zu erkennen. Es muß sich also in der seligen Anschauung Gott so innig mit der Seele verbinden, so innig in sie eingehen, daß er ihr nichts Fremdes, sondern quasi species wird. Und um eine so unbegreiflich geheimnißvolle Einigung herzustellen, muß ein besonderes Band, das lumen gloriae, der Seele mitgetheilt werden.

Aber nicht blos die ἕνωσις ist in der Seligkeit die innigste, sondern auch die ἀφομοίωσις ist die höchste, welche ein bloßes Geschöpf in sich aufnehmen kann. Wir werden nach dem Ausdrucke des Apostels geradezu in das Bild des Herrn verklärt und umgewandelt; und dies ist aus der Natur des Erkennens ganz einleuchtend. Denn jede Erkenntniß kommt durch eine Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten zu Stande; die Aehnlichkeit ist um so vollkommener, je klarer und vollkommener das Erkennen ist, also am vollkommensten im Schauen. Die *species* intelligibilis ist gerade der Ausdruck dieser Aehnlichkeit. Sie ist gebildet nach Aehnlichkeit des Objectes und determinirt demnach die Erkenntnißkraft zu einem Zustande der Verähnlichung mit dem Objecte. Wenn sich nun das Object selbst mit der Erkenntnißkraft verbindet, so determinirt es dieselbe unmittelbar zu jener vitalen Aehnlichkeit mit sich, welche die Erkenntniß ausmacht, oder doch ermöglicht.

Die höchste überhaupt denkbare Vergöttlichung eines Geschöpfes, die vollkommenste participatio divinae naturae stellt die Menschwerdung dar. Die θέωσις, deificatio, welche von den Vätern allen begnadigten Seelen beigelegt wird, kommt nach denselben doch vorzugsweise und im besonderen Sinne dem Menschen Christus zu. Er wird vergöttlicht, d. h. er wird Gott, er bekommt durch die

hypostatische Union das göttliche Sein selbst, nicht blos ein θεὸς εἶναι wie wir. Aber mit dieser innigsten *realen Einigung* geht auch eine Umgestaltung der menschlichen Natur Hand in Hand. Sie wird so mit übernatürlichen Schätzen, Weisheit, Gnade u. s. w. über alle endlichen Grenzen hinaus ausgerüstet, daß sie Gott selbst zu sein scheint. Die Gottheit ist ein Feuer, das die menschliche Natur wie ein Eisen selbst glühend macht, so daß man es für Feuer halten möchte. Dies die höchste *Verähnlichung* eines Geschöpfes mit der Gottheit, welche der innigsten Einigung, die überhaupt denkbar ist, entspricht.

Wir werden also auch in der Gnade, wenn sie auch eine verhältnißmäßig tiefe Stufe der Vergöttlichung darstellt, sowohl die Verähnlichung als Einigung mit Gott annehmen müssen. Nach der Darlegung der ersteren bleibt uns die letztere noch zu erklären und zu begründen.

2. Die Gnade ist zwar ihrer physischen Seite nach eine Qualität, keine Beziehung, aber das ganze innere Wesen dieser Qualität geht darauf, nicht blos einen absoluten Zustand in der Seele zu begründen, sondern eine Beziehung zur Gottheit herzustellen, sie besteht in einer Hinrichtung der Seele auf Gott, ihr übernatürliches Ziel: sie ist ganz und gar Einigungsrealität, Band zwischen Gott und der Seele. Durch sie ist die Seele so wesentlich auf Gott hingerichtet, für seinen Besitz eingerichtet, daß sie ohne Gott etwas Unvollständiges, Verkümmertes wäre, ihrer naturgemäßen Ergänzung und Vollendung ermangelte.

Wir müssen uns diese innere Hinordnung der begnadigten Seele auf Gott vorstellen nach Analogie unseres Auges, das seiner ganzen Einrichtung nach auf das Licht angewiesen ist, nach Analogie des Verstandes und Willens, die zwar in sich absolute Qualitäten der Seele, doch ganz und gar in ihrer Hinbeziehung auf die Wahrheit und Güte aufgehen. Das Weib hat eine geistige und körperliche Organisation, welche auf den Mann hinweist: sie ist (natürlicherweise gesprochen) unvollständig, wenn diese Beziehung und Bedürftigkeit durch den wirklichen Besitz des Mannes nicht erfüllt wird. Diese Hinbeziehung begründet eine innigere Einheit zwischen Mann und Weib, als die Aehnlichkeit in der Natur. So kann die innere Ausstattung der Braut Gottes, wegen ihrer inneren Hinordnung auf ihn, nur durch den Besitz Gottes selbst ihre volle Wahrheit erlangen: den vollen Besitz verlangt diese Ausstattung in der Seligkeit, den Anfang des Besitzes im Diesseits.

3. Der Wahrheit noch näher dürfte uns folgendes Bild bringen.

Die Gnade entspricht der kostbaren Fassung eines Edelsteins. Damit die Fassung dem kostbaren Steine *entspreche*, muß sie selbst von edlem Metalle sein. So verlangt die Gnade eine Verähnlichung mit Gott. Noch stärker aber weist die goldene Fassung durch ihre Gestalt und ihre Umrisse auf den Edelstein hin: sie ist demselben in allen Zügen so angepaßt, daß sie ohne den Edelstein zweck- und sinnlos, ihr Wesen ganz unverständlich wäre. Sie *verlangt* den Edelstein; Stein und Fassung müssen geeint sein. So verlangt die heiligmachende Gnade durch ihre innere Hinrichtung auf die Gottheit deren Gegenwart und innerste Einigung mit der begnadigten Seele. Durch menschliches Mißgeschick kann es wohl kommen, daß die Fassung ohne Edelstein bleibt, oder daß derselbe eingesetzt, wieder ausgebrochen wird; die Anlage für eheliche Verbindung kann unerfüllt bleiben, das Auge kann in unnatürlicher Weise vom Lichte abgeschlossen werden: nicht so in der Gnadenordnung. Es hängt lediglich von Gott ab, die Verbindung seines Wesens mit der Gnade, die dasselbe verlangt, zu vollziehen. Nichts kann ihn an der Vereinigung hindern, welche von seiner Weisheit und Güte gefordert wird. Es wäre eine Verleugnung seiner selbst, wenn die Vereinigung, für welche die Gnade eingerichtet ist, nicht zu Stande käme.

In dieser Beziehung hat die Gnade mit dem geistigen Vermögen des Menschen größere Aehnlichkeit. Der Verstand ist so auf die Vereinigung mit der Wahrheit angelegt, daß er gar nicht ohne dieselbe sein kann; einmal mit derselben in Verbindung getreten, kann er sie nicht wieder verlieren, er selbst muß vernichtet werden, soll ihm die Wahrheit entrissen werden. So kann auch Gott nur dadurch der begnadigten Seele entrissen werden, daß die Gnade selbst durch die Todsünde aus der Seele verbannt wird.

Auch darin kommt der Verstand mit der Gnade überein, daß, wie diese durch ihre Verähnlichung mit der Gottheit den Menschen selbst vergöttlicht, so der Verstand in seiner Geistigkeit der immateriellen Wahrheit verwandt ist, ja durch eine Verähnlichung mit ihr, durch eine geistige Darstellung derselben in seinem Wesen derselben inne wird, sich mit ihr verbindet. Freilich bleibt ein großer Unterschied: die Wahrheit ist keine Substanz, welche mit der Erkenntnißkraft sich einigte, wie die göttliche Substanz mit der begnadigten Seele, sondern die Wahrheit hat ein blos ideales Sein; reales Sein *bekommt* sie dadurch, daß sie als Zuständlichkeit der Erkenntnißkraft gleichsam in die Seele aufgenommen wird.

4. Aber auch hierin tritt wieder eine Analogie mit der Gnade

zu Tage: in der seligen Anschauung, die nur die Vollendung der Gnade bedeutet, verbindet sich der Verstand des Seligen so mit der Gottheit, daß diese gleichsam die Erkenntnißform desselben wird. Wie die species intelligibilis, ein Bild des zu erkennenden Objectes, den Verstand zur wirklichen Erkenntniß desselben bestimmt, so bestimmt die göttliche Wesenheit durch sich selbst „quasi per speciem", wie die Theologen sagen, den Verstand des vom lumen gloriae erhöhten und gestärkten Verstandes des Seligen zur unmittelbaren Anschauung dieser Wesenheit. Nun muß aber in der Gnade, dem Anfange der Glorie, dieses Verhältniß einigermaßen schon gegeben sein. Sie muß also mit derselben Nothwendigkeit und Innigkeit die Seele mit Gott verbinden, welche die Erkenntnißkraft mit der Wahrheit verbindet.

So nimmt also die begnadigte Seele nicht blos in idealer Weise durch ihre Verähnlichung mit der Gottheit an der göttlichen Substanz Theil, sondern durch ihre Hinordnung auf dieselbe ist sie in noch realerer Weise mit derselben verbunden[1]). Es wird nur consequent sein, wenn wir auch diese Hinordnung direct auf den Sohn Gottes und den heiligen Geist, und so auf die heiligste Dreifaltigkeit als solche gehen lassen.

§. 468.

Der heilige Geist wohnt durch die Gnade wirklich und wesenhaft in der Seele des Gerechten.

1. Daß die Seele der Gerechten ein Tempel des heiligen Geistes ist, und derselbe in ihr wohne, erklärt der heil. Paulus ausdrücklich an mehreren Stellen[2]). Es ist ihm das so selbstverständlich, er setzt es als so bekannt bei den Gläubigen voraus, daß er daraus ihnen die Verpflichtung einschärft, ihren Leib nicht zu entheiligen. Der heilige Geist wird den Gläubigen gesandt, eingegossen, gegeben, ja von den Vätern selbst donum, munus, die Gabe,

1) Man hat in neuester Zeit heftig darüber gestritten, ob unsere übernatürliche Kindschaft durch eine geschaffene Form (Granderath), oder von der Gottheit selbst (Scheeben) unmittelbar hergestellt werde. Nach dem Gesagten können wir unmittelbar nur durch die habituale Gnade Kinder Gottes werden; aber diese hat eine innere wesentliche Beziehung zur göttlichen Natur, fordert dieselbe, schließt sie ein. Darum muß auch diese den Gnadenstand mit construiren helfen, freilich nicht als eigentliche Form, sondern als quasi forma, was aus dem Folgenden noch deutlicher sich ergeben wird.

2) 1. Kor. 3, 16; 6, 19.

genannt[1]). Diese Benennung wird ihm so speciell zugeeignet, wie etwa dem Sohne die Benennung Weisheit. Schon daraus folgt, daß man nicht blos die geschaffenen Gaben des heiligen Geistes, sondern die Substanz des heiligen Geistes selbst in der Seele gegenwärtig dachte.

Dies erklären denn die heiligen Väter auch ausdrücklich, wenn sie aus der Benennung „Tempel des heiligen Geistes" die Gottheit des heiligen Geistes gegen die Macedonianer beweisen: Wenn blos eine Wirkung des Geistes in unserer Seele vorhanden wäre, und der heilige Geist nicht selbst, könnten wir nicht seine Tempel genannt werden. Die heilige Martyrin Lucia erklärte dem Präfecten, daß ihr die Worte nicht fehlen könnten, da nach Christi Versicherung der heilige Geist in den Seinigen spreche. Als sie nun Paschasius fragte: Ist in dir der heilige Geist? antwortete die Blutzeugin: Die keusch und fromm leben, sind Tempel des heiligen Geistes. Als nun der Tyrann drohte, sie entehren zu lassen, damit der heilige Geist sie verlasse, antwortete die unerschrockene Jungfrau: wenn ich gewaltsam verletzt werde, wird mir die Keuschheit doppelt belohnt werden. Es ist nämlich ein Grundgedanke des christlichen Bewußtseins: nur durch die Sünde wird mit der Gnade der heilige Geist aus der Seele vertrieben.

An manchen Stellen der heiligen Schrift, wie auch bei den Vätern, wird freilich die Ausgießung, Ertheilung des heiligen Geistes von der Spendung außergewöhnlicher Gaben, der Charismen, wie Sprachengabe, Prophetie, verstanden, aber gewöhnlich wird die Mittheilung des Geistes mit der Heiligung, also mit der Gnade in Verbindung gebracht. Jene gratiae gratis datae haben ja nicht alle Gläubigen, alle aber sind Tempel des heiligen Geistes. Speciell erklärt der heil. Paulus, daß die Liebe, also die Gnade oder doch die wesentlichste Frucht der Gnade durch den heiligen Geist uns gegeben, uns eingegossen ist[2]), daß wir durch Ausgießung des heiligen Geistes in unsere Herzen Kinder Gottes werden, Gott unseren Vater (Abba) nennen. Zu einem Tempel Gottes wird ja auch die Seele nicht durch jene meist momentanen Gnadengaben, sondern durch dauernde Heiligung, welche die heiligmachende Gnade verleiht.

2. Wie ist nun aber eine solche Einwohnung des heiligen Geistes in der Seele der Gerechten zu verstehen? Offenbar genügt nicht jene Gegenwart, kraft deren Gott überall zugegen ist; sonst wäre der heilige Geist auch in der Seele des Sünders, auch in un-

1) Z. B. von Augustinus, De symbolo c. 9. — 2) Röm. 5, 5.

vernünftigen und leblosen Dingen. Es genügt auch nicht, das Innewohnen auf ein besonderes Wirken des heiligen Geistes zurückzuführen. Denn es ist zwar Gott überall, wo er wirkt, mit seiner Substanz; aber gerade, weil das substantiale Einwohnen des heiligen Geistes von seinen Gaben und Wirkungen in der Seele unterschieden wird, muß die Vereinigung der Seele mit Gott noch etwas anderes sein als Einwirken des heiligen Geistes. Freilich wirkt auch der heilige Geist in der Seele: er bewirkt ja die Heiligung; es muß also auch aus diesem Grunde eine substantiale Gegenwart desselben in derselben angenommen werden. Aber dieses Wirken findet auch statt, wenn er vorübergehende Charismen, wie Sprachengabe, Weisheit, den Seelen mittheilt. Durch diese Wirkungen wird aber nicht jene substantiale Einigung hergestellt, wie durch die heiligmachende Gnade, der es nach der Lehre der Offenbarung eigenthümlich ist, die Seele mit dem heiligen Geist in einer eigenthümlichen Weise zu verbinden. Mit anderen Worten: Es fragt sich, welche Einigung der Seele mit dem heiligen Geist durch jene heiligende Einwirkung des heiligen Geistes hergestellt wird: nicht die causa efficiens des Gnadenstandes, sondern die causa formalis desselben, ihr Wesen kommt in Betracht, wenn gesagt wird, der heilige Geist wohne durch die Gnade in der Seele.

3. Dementsprechend erklärt denn Petrus Lombardus den heiligen Geist selbst für die causa formalis der Rechtfertigung und Gnade. Dadurch ist die Seele gerecht und heilig, daß ihr der heilige Geist wie eine Form inhärirt. Die der Seele inhärirende Qualität, welche das subjective Wesen der Gnade ausmacht, ist der heilige Geist selbst. Zur Stütze einer solchen Ansicht könnte man sich auf Ausdrücke berufen, wie sie in der kirchlichen Liturgie vorkommen: Quia ipse (Sp. S.) est remissio omnium peccatorum[1]). Auch der heil. Paulus scheint den Geist als Bestandtheil des Menschen zu fassen[2]).

Aber es ist einleuchtend, daß Gott, eine göttliche Person, weder „Nachlassung" der Sünden sein kann, noch auch eine Qualität, eine Form, die einer fremden Substanz inhärirt. Wohl können auch Substanzen als Formen auftreten, wie ja die menschliche Seele die Wesensform des Körpers bildet. Aber kein reiner Geist, am allerwenigsten der absolute Geist, kann die Functionen substantialer Formen übernehmen. Dazu gehört nämlich eine Unvollständigkeit

1) Postcommunio in Missa fer. III. p. Pentec. — 2) Vgl. z. B. Ephes. 1, 13.

im Sein, also eine innere Abhängigkeit, eine wesentliche Hinordnung zu dem Subjecte, welches informirt werden soll. Unsere Seele kann nur insofern Form des Körpers sein, als sie nicht rein geistig ist, sondern auch ein sinnliches Sein hat, und zu dessen Actuirung ebenso des Körpers bedarf, wie dieser der Seele. Eine solche innere Hinordnung des Wesens auf ein Geschöpf kann jedenfalls der unendliche Geist nicht haben. Es ist also offenbar der Ausdruck: er ist die Nachlassung der Sünden, nicht eigentlich, sondern tropisch zu verstehen; freilich nicht blos metonymisch, insofern er Ursache der Nachlassung der Sünden ist; dazu ist der Ausdruck zu stark. Die Gnade ist Nachlassung, die Nachlassung der Sünde ist formale Wirkung der Gnade, und mit der Gnade steht der heilige Geist in der innigsten Beziehung.

Der heil. Paulus spricht nur dieselbe innige Beziehung aus, wenn er neben der Seele ein πνεῦμα als Bestandtheil des Menschen anführt. Manchmal scheint es der heilige Geist selbst zu sein, den wir nicht betrüben sollen, ein anderes Mal ist es aber das vom Geiste Gottes unterhaltene Gnadenleben; denn von diesem πνεῦμα wird gesagt, wir sollten ihn nicht ertödten, auslöschen. So innig ist also die Verbindung von Geist und Gnade, daß ein und derselbe Ausdruck promiscue den heiligen Geist und den geheiligten Menschengeist bezeichnet. Es können also aus solchen Ausdrücken weder die Trichotomisten einen von der Seele unterschiedenen Menschengeist, noch der Lombarde die substantiale Einigung des heiligen Geistes mit der Seele erweisen.

4. Nun könnte man an eine *hypostatische* Einigung der Seele mit dem heiligen Geiste denken. Dieselbe wäre allerdings nicht *unmöglich*, aber eine solche würde die Begnadigten thatsächlich zu göttlichen Personen machen. Dem heiligen Geiste müßten alle ihre Thätigkeiten, auch ihre Schwächen und Sünden zugeschrieben werden. Also ist auch diese Art der Einigung unannehmbar.

5. Wir brauchen aber auch nicht *alle möglichen* Einigungsarten durchzunehmen und auf ihre Zulässigkeit zu prüfen: wir haben ja schon oben sowohl auf dem Wege der Ausschließung als auch direct die Art und Weise festgestellt, in der die Gnade mit der Gottheit, speciell mit dem heiligen Geiste, verbindet. Die begnadigte Seele hat dadurch Theil an der Gottheit, daß die Gnade erstens eine eigenartige Darstellung der göttlichen Natur in sich schließt und zweitens die Seele in eigenartiger Weise so auf Gott hinrichtet, daß sie ohne Gott fürder nicht mehr sein kann. Speciell fanden wir

die Verähnlichung mit der Gottheit als Kindschaft in einer Darstellung des Verhältnisses, welches den ewigen Sohn mit dem Vater verbindet, und als Freundschaft in der Abbildung des Liebesverhältnisses, welches der heilige Geist zwischen Vater und Sohn herstellt oder darstellt. So innig also sich uns die Einigung der Seele mit der Gottheit, so real die Theilnahme an der göttlichen Natur, so unauflöslich die Verbindung mit Gott durch jenes Doppelverhältniß der Gnade herausstellte, so innig ergibt sich uns nun die Einigung der begnadigten Seele mit dem heiligen Geiste. Durch Verähnlichung der Braut Christi mit dem Liebesausgange des heiligen Geistes und durch Hinordnung auf ihn, der ja die hypostatische göttliche Liebe selbst ist, wohnt der heilige Geist substantial in der Seele, ist sie sein lebendiger Tempel, verlangt sie mit innerer Nothwendigkeit seine Gegenwart. Wenn per absurdum Gott nirgends mehr zugegen wäre, wenn er nirgends mehr wirkte: es müßte der heilige Geist noch in der begnadigten Seele seine Wohnung haben. Sonst würde dieselbe eine Ungeheuerlichkeit darstellen, eine für die Gottheit speciell eingerichtete Organisation, und doch der Gottheit entfremdet. Eine solche Mißgestaltung kann aber nicht in einem Werke, das von Gott selbst unmittelbar ausgeht, zugegeben werden [1]).

6. Dagegen erhebt sich freilich eine naheliegende Schwierigkeit: das Verhältniß, welches wir zwischen der Gnade und dem heiligen Geiste aufgezeigt haben, gilt auch für den Sohn. Also erklären wir damit nicht, wie in besonderer Weise der heilige Geist in den Seelen der Gerechten wohnt.

Allerdings haben wir in der Gnade nicht blos die Freundschaft, sondern auch, wie dies die Offenbarung fordert, die Kindschaft Gottes berücksichtigt, und damit mußten wir ein ebenso besonderes Verhältniß der Begnadigten zum Sohne Gottes wie zum heiligen Geiste statuiren: aber das dient unserer Auffassung nicht zur Widerlegung, sondern zur Bestätigung. Denn nicht weniger nachdrücklich als die heilige Schrift uns das Wohnen des Geistes in der Seele der Kinder Gottes vorstellt, erklärt sie auch, daß der Sohn Gottes in uns wohne. Mit den stärksten Ausdrücken erklärt dies der Heiland bei der Verheißung der Eucharistie (Joh. 6) mit der gleichzeitigen Versicherung, daß wir das Gnadenleben nicht in uns haben

1) Wie man sieht, setzt diese unsere Auffassung die Lehre der Griechischen Väter von der substantialen Einwohnung des heiligen Geistes mit der Auffassung der Scholastiker, nach welcher sie mehr Lebensgemeinschaft ist, in schönste Harmonie.

können, wenn er nicht dadurch, daß wir sein Fleisch genießen, in uns wohnt. Tempel Christi werden wir freilich nicht genannt, wie wir wiederholt Tempel des heiligen Geistes genannt werden: denn der Tempel weist in seinem Begriffe direct auf Weihe und Heiligung hin. Als Heiligkeit hat freilich die heiligmachende Gnade directere Beziehung zum Geiste der heiligen Liebe als zu der ewigen Weisheit.

7. Aber wird man weiter einwenden: 1° warum soll der Begnadigte blos jene innigere Beziehung zum Sohne und zum heiligen Geiste mit Ausschluß des Vaters haben? 2° Die Gnade enthält, wie wir selbst hervorgehoben, die Seligkeit keimartig in sich. Es müßte also auch der Selige jene engere Beziehung zum Sohne und zum Geiste haben: die Seligkeit bestände nicht in der Anschauung des göttlichen, allen drei Personen gemeinsamen Wesens, sondern in einer Theilnahme an dem Schauen, durch das der Vater den Sohn zeugt, und an der beiderseitigen Liebe, durch welche der heilige Geist gehaucht wird.

1° Unsere Auffassung von dem besonderen Verhältnisse des Gnadenstandes zu der göttlichen Sohnschaft und zu dem Ausgange des heiligen Geistes aus Vater und Sohn durch Liebe schließt die Beziehung zu der ersten göttlichen Person nicht aus, sondern ein. Wenn unsere Kindschaft eine Nachbildung der Sohnschaft des Logos ist, dann stehen wir durch die Gnade in einem ähnlichen Verhältnisse zu Gott dem Vater wie sein eingeborener Sohn. Ist unsere Gnadenfreundschaft eine Darstellung der fruchtbaren Liebe zwischen Vater und Sohn, die den heiligen Geist haucht, so stehen wir in einem analogen Verhältniß zu dem Vater und Sohne, wie der heilige Geist. So setzt uns also jene Auffassung nicht blos einmal, sondern doppelt in ein specielles Verhältniß zu Gott dem Vater.

2° Setzt uns somit die Gnade nicht blos mit der göttlichen Natur als solcher, sondern mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit in innigste Beziehung, so wird dies natürlich auch und noch mehr von der Seligkeit zu sagen sein. Wenn der absolut übernatürliche Charakter der Gnade gerade darin hervortritt, daß durch sie die göttliche Natur nicht blos wie zu allem anderen Geschöpflichen außer ihr Beziehungen eingeht, sondern das innere Leben Gottes selbst von ihr erreicht wird, so muß die Glorie, welche mindestens ebenso alle Natur übersteigt, wie die Gnade, und uns weit inniger mit Gott verbindet als diese, eine gleiche oder stärkere Hinbeziehung auf das trinitarische Leben Gottes enthalten. Und da die Thätigkeit dem Sein entsprechen muß, so wird sich auch in der seligen Anschauung und beseligenden Liebe

der Glückseligen eine Beziehung zu jenem Schauen finden, durch welches der Vater den Sohn zeugt, und zu jener Liebe zwischen Vater und Sohn, durch welche der heilige Geist gehaucht wird. Die selige Anschauung hat allerdings das gemeinsame Wesen Gottes zum Gegenstande, sie ist aber zugleich Theilnahme an der Glückseligkeit Gottes selbst. Nun ist aber Gott nicht allein dadurch glückselig, daß die drei Personen die allen Dreien eignende Wesenheit liebend schauen, sondern auch das Schauen des Vaters, durch das der Sohn erzeugt wird, die gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes, durch welche der heilige Geist gehaucht wird, macht eine entsprechende unendliche Glückseligkeit aus. Freilich gibt es in Gott und in jeder göttlichen Person nur eine Glückseligkeit, aber dieselbe muß doch nach jener doppelten Rücksicht betrachtet werden, und die Glorie des geschaffenen Geistes tritt sicher in ihrer absoluten Uebernatürlichkeit erst dadurch recht hervor, daß sie auch der Glückseligkeit des trinitarischen Lebens Gottes entspricht. Und so zeigt sich immer klarer, daß die Gnade als Keim und Same der Glorie eine specielle innige Beziehung zum heiligen Geiste und zum Sohne Gottes begründet.

8. Wenn nämlich die heilige Schrift und die Kirche die begnadigte Seele in eine besondere Beziehung zum heiligen Geiste setzt, so ist das nach dem Gesagten nicht als bloße appropriatio zu fassen, als wenn dieselbe gleiche Beziehung alle drei Personen gleich anginge, dem heiligen Geist aber nur darum zugeschrieben würde, weil sie zu seiner Personaleigenthümlichkeit, der heiligen Liebe, in einem näheren Verhältnisse steht. So wird ihm allerdings die Heiligung appropriirt, die als Wirkung Gottes nach außen allen drei Personen gemein ist: aber durch die heiligende Thätigkeit Gottes wird die Seele direct in eine besondere Beziehung zum Sohne und Geiste Gottes gesetzt, welche gerade den Zustand der Heiligkeit, der Gnade, ausmacht. Diese Beziehung des heiligen Geistes zur Seele ist also dieser Person eigen, propria, nicht appropriata. Freilich ist sie ihm nicht propria in dem gewöhnlichen Sinne, als wenn nur der heilige Geist eine besondere Beziehung zur Gnade hätte; wir haben ja gesehen, daß eine solche den drei göttlichen Personen zukommt. Wohl aber kommt sie einer jeden derselben in specieller Weise entsprechend ihrer Personeigenthümlichkeit zu, nicht allen dreien, insofern sie die eine göttliche Natur besitzen. Es steht also diese Gnadenbeziehung streng genommen in der Mitte zwischen der proprietas und der appropriatio, und gehört in diesem Sinne weder zu der einen noch der anderen Kategorie.

9. Darnach ist auch die Theilnahme an der göttlichen Natur, welche von der Einwohnung des heiligen Geistes nicht verschieden, sondern nur dieselbe genauer erklärt, nicht blos von einer Theilnahme an der den drei göttlichen Personen gemeinsamen Gottheit, sondern speciell von der allerheiligsten Dreifaltigkeit, von den drei göttlichen Personen zu verstehen, da die Gnade direct die Seele zu einer jeden göttlichen Person in eine deren Personalcharakter entsprechende Beziehung setzt.

Drittes Kapitel.

Von den eingegossenen Tugenden und den Gaben des heiligen Geistes.

§. 469.

Die heiligmachende Gnade begründet in der Seele die übernatürlichen Tugenden.

Das Concil von Trient lehrt[1]), daß in der Rechtfertigung zugleich mit der Nachlassung der Sünden, Glaube, Hoffnung und Liebe eingegossen werden. Der Römische Katechismus erklärt noch allgemeiner, daß der Gnade die Gemeinschaft aller Tugenden hinzugefügt werde (nobilissimus omnium virtutum comitatus)[2]).

1. Diese Lehre stützt sich auf klare Aussprüche der heiligen Schrift, wie daß uns Gott im Neuen Bunde der Kindschaft den Geist der Liebe, in das Herz gegossen, in welchem wir rufen Abba, Vater[3]), daß er das steinerne Herz hinwegnehmen und ein Herz von Fleisch uns geben werde, um in seinen Geboten zu wandeln, daß er sein Gesetz in unser Herz einschreiben werde[4]). Der Geist der Liebe ist nicht ein vorübergehender Liebesact, sondern eine ständige Liebesgesinnung, also die Tugend der Liebe. Das neue Herz, in welches das Gesetz Gottes geschrieben wird, ist eine dauernde Gesinnung, die Gebote Gottes zu beobachten, also eine tugendhafte Gesinnung, eine Tugend. Daß damit übernatürliche Tugenden gemeint sind, geht schon daraus hervor, daß sie nicht durch Uebung vom Menschen erworben werden, wie die rein natürlichen guten Fertigkeiten, sondern unmittelbar von Gott gegeben werden. Ihr unmittelbares Princip ist der heilige Geist, das Princip der übernatürlichen Gnadenordnung. Ueberhaupt kennt ja die heilige Schrift keine anderen Tugenden, als die uns zum ewigen Heile führen. Es sind also immer übernatürliche Werke und Tugenden zu verstehen, wenn nicht ausdrücklich das Gegentheil gesagt wird.

1) Sess. VI, c. 7. — 2) De Baptismo n. 50.
3) Gal. 4, 6; Röm. 8, 15. — 4) Ezech. 11, 19; Jerem. 31, 33.

2. Wir behaupten aber nicht blos, daß die Tugenden *mit* der Gnade verliehen werden, sondern in innigstem Zusammenhange mit der Gnade, mit anderen Worten, daß die Gnade die übernatürlichen Tugenden begründet. Um dies besser zu verstehen, müssen wir den Begriff der eingegossenen, übernatürlichen Tugenden erst näher erläutern.

Die Tugend im Allgemeinen ist eine *Fertigkeit* des Willens zum sittlich guten Handeln. Unter Fertigkeit (habitus im engeren Sinne des Wortes) versteht man eine Disposition einer Fähigkeit, eines Vermögens, die ihm zukommende Thätigkeit leicht, sicher und mit Lust zu vollbringen. Wenn der Verstand hinreichend im Denken, Schließen ausgebildet ist, um nicht blos überhaupt zu denken, einen Schluß ziehen zu können, sondern leicht, sicher und mit Lust zu denken und zu schließen, so hat derselbe die Fertigkeit im Denken und Schließen. Ist Verstand, Wille und Bewegungsfähigkeit eines Menschen so ausgebildet, daß er in der oben angegebenen Weise Klavier spielen kann, so besitzt er die Fertigkeit im Klavierspielen.

Es gibt aber nicht blos durch Uebung *erworbene* Fertigkeiten, sondern dieselben können auch *angeboren* sein. So besitzt jeder Mensch eine angeborene Fertigkeit, die unmittelbar evidenten Sätze einzusehen; die Scholastiker nennen darum den Intellect, das Vermögen, jene Sätze einzusehen, habitus principiorum. Mancher besitzt von Natur aus Kunstfertigkeiten, die Andere erst durch lange Uebung erwerben müssen. Daraus sieht man leicht, daß auch Fertigkeiten unmittelbar von Gott eingegossen werden können, welche sonst nur durch Uebung erlangt werden. So kann die Sprachengabe, die Weisheit und consequent auch die Tugend, welche sonst nur durch lange Uebung erworben wird, unmittelbar von Gott gegeben werden.

Freilich waltet zwischen der eingegossenen Tugend und der eingegossenen Sprachengabe, Weisheit u. dgl. ein großer Unterschied. Letztere sind blos per accidens eingegossen, sie sind eigentlich natürliche Vollkommenheiten, die zufällig (per accidens) in einem besonderen Falle von Gott gegeben werden. Die eingegossenen Tugenden sind aber *absolut übernatürlich*, supernaturales quoad substantiam, müssen also nothwendig von Gott gegeben, können durch die angestrengteste Uebung der natürlichen Kräfte nicht erworben werden. Gewiß könnte Gott einem Menschen auch eine natürliche Festigkeit, Sicherheit des Willens verleihen, die sonst nur durch Uebung im Guten erlangt wird; das wäre aber nicht jene eingegossene Fertigkeit, jene übernatürliche Tugend, welche mit der Gnade den Kindern Gottes zur Ausstattung gegeben wird.

3. Die übernatürlichen Tugenden werden nämlich verliehen, damit der Gerechtfertigte in den Stand gesetzt werde, durch seine Thätigkeit sein übernatürliches Ziel zu erreichen. Nun kann dies offenbar nur dadurch geschehen, daß seine Thätigkeit ebenso übernatürlich, göttlich sei, wie das dadurch zu erreichende Ziel, wie die zu verdienende Seligkeit.

Es wäre dies nun dadurch absolut gesprochen möglich, daß in jedem einzelnen Falle der übernatürliche Einfluß Gottes der Thätigkeit einen übernatürlichen Werth verliehe. Es entspricht aber weit mehr der Weisheit Gottes, seine Geschöpfe so auszurüsten, daß sie in ständiger Disposition und Befähigung sich befinden, ihre entsprechenden Ziele zu erstreben. Darum verleiht er den Naturwesen Kräfte, Vermögen, durch welche sie zu naturgemäßer Thätigkeit und Erreichung ihrer Ziele dauernd befähigt sind. Nun haben wir oben bereits die heiligmachende Gnade als jenes ständige, übernatürliche Lebensprincip kennen gelernt, das den Menschen zu übernatürlicher Lebensthätigkeit befähigt. Aber zunächst ist die habituale Gnade nur Lebensgrund. Sie gibt als solche nur ein übernatürliches Sein; sie ist eine übernatürliche Ausstattung der Substanz, nicht der Kräfte der Seele. Aber jedes Sein ist für die Thätigkeit; wie also die Substanz der Seele durch ihre Kräfte für die Thätigkeit befähigt wird, so muß die heiligmachende Gnade durch ihr entsprechende übernatürliche Kräfte für die übernatürliche Thätigkeit ausgerüstet werden [1]).

Diese Kräfte sind aber nicht neben die natürlichen zu pflanzen, sondern da die übernatürliche Thätigkeit von unseren eigenen Seelenkräften auszuführen ist, — denn nur durch unsere Erkenntniß und Liebe können wir wie das natürliche, so das übernatürliche Ziel erstreben, — so bestehen die übernatürlichen Gnadenkräfte in einer dauernden übernatürlichen Disposition unseres Verstandes und Willens, wodurch

1) Non est conveniens, quod Deus minus provideat his, quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum ut secundum se ipsas inclinentur ad hujus modi motus; et sic motus, quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles secundum illud Sap. VIII, 1: Et disponit omnia suaviter. Multo igitur magis illis, quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales secundum quas suaviter et promte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum. Et sic donum gratiae qualitas quaedam est. Thom. 1. 2. q. 110. a. 2.

diese Seelenkräfte ihre Thätigkeit in der übernatürlichen Sphäre zu entfalten befähigt werden. Nun nennt man aber eine ständige Disposition eines Vermögens für eine vollkommene Bethätigung eine Fertigkeit dieses Vermögens, und wenn es sich um sittliche Bethätigung handelt, Tugend. Also verlangt die heiligmachende Gnade, durch die übernatürlichen Tugenden ergänzt, vollendet, zum übernatürlichen Wirken ausgerüstet zu werden.

4. Durch die Gnade bekommen wir zunächst ein übernatürliches Sein, also eine neue Natur. Nun ist allerdings die Natur Thätigkeitsprincip (principium agendi), aber allgemeines, letztes Princip. Die Natur oder Substanz wirkt nicht unmittelbar, sondern durch besondere accidentale Dispositionen, die Fähigkeiten, welche unmittelbare, nächste, specifische, besondere Principien der Thätigkeit sind. So ist die vernünftige Natur des Menschen der allgemeine, letzte Grund aller vernünftigen Thätigkeit, aber dieselbe wirkt nur durch Verstand und Wille als die nächsten und besonderen Principien der geistigen Thätigkeit.

Soll also der Mensch nicht blos im übernatürlichen Gnadenstande sich dauernd befinden, sondern auch ein übernatürliches Ziel durch freie Thätigkeiten erreichen, — und das ist ja der eigentliche Zweck der Gnade — so muß er auch mit übernatürlichen Thätigkeitsprincipien, mit übernatürlichen Potenzen ausgerüstet werden. Diese Potenzen könnten nun vielleicht, absolut gesprochen, neben unseren natürlichen Fähigkeiten in der Seele gegründet werden; aber naturgemäßer ist es, daß die gegebenen, natürlichen Fähigkeiten zu der neuen Wirkungsweise durch die Gnade disponirt werden, damit so unser menschliches Erkennen und Wollen, auch noch eine übermenschliche Wirkungsweise erhalte. Wie demnach die Gnade als Zustand die menschliche Substanz unserer Seele voraussetzt, aber vervollkommnet und erhöht, so wird die habituale Gnade als Thätigkeitsprincip unsern Verstand und unsern Willen dauernd vervollkommnen und erhöhen müssen. Solche Vervollkommnungen der Fähigkeiten nennt man aber Fertigkeiten. Also werden uns in der Rechtfertigung übernatürliche Fertigkeiten, oder specieller, weil sie auf sittlich Gutes, auf das letzte Ziel gerichtet sind, übernatürliche Tugenden, eingegossen.

5. Freilich müßten sie, weil sie nicht eigentlich Leichtigkeit, Sicherheit, Freudigkeit des Handelns geben, wie die Fertigkeiten, sondern zunächst nur die Möglichkeit des übernatürlichen Wirkens verleihen, vielmehr Potenzen, Fähigkeiten genannt werden.

Die eingegossenen Tugenden sind darnach eigentlich mehr als Fertigkeiten, nach einer anderen Seite hin weniger. Sie sind mehr: denn sie sind ganz neue übernatürliche *Kräfte*; sie stimmen in dieser Beziehung mit dem *Vermögen*, den Fähigkeiten, Potenzen überein. Wie diese natürliche Thätigkeitsprincipien sind, so die eingegossenen Tugenden übernatürliche Thätigkeitsprincipien. Sie gründen jedoch nicht unmittelbar in der Substanz, wie die Vermögen, sondern in den natürlichen Vermögen, welche sie erheben und zu ganz neuer Thätigkeit befähigen. Diese neue übernatürliche Ausstattung der Vermögen macht ihr eigentliches Wesen aus; sie sind weniger darauf berechnet, die Thätigkeit der Vermögen zu erleichtern und angenehm zu machen, wie dies die natürlichen Fertigkeiten und Tugenden thun. Durch jene übernatürliche Ausstattung soll uns der Kampf und die Anstrengung nicht erspart werden; wie wir ja z. B. thatsächlich trotz des eingegossenen Glaubens, recht schwere Kämpfe gegen Zweifel zu bestehen haben. Nur wozu die Natur aus sich durchaus unfähig ist: das *übernatürliche* Wirken, soll durch sie begründet werden. Es wäre nicht gut für uns, wenn mit einem Male alle Schwierigkeiten gehoben wären und wir uns sorgenlos auf unsere übernatürlichen Kräfte verlassen könnten. Fort und fort sollen wir uns bemühen, von Fall zu Fall die actuale Gnade zu erhalten, welche *mit den Tugenden* das Werk ganz und gar übernatürlich macht.

Man sagt wohl auch, die übernatürlichen Tugenden seien *in sich* so beschaffen, so kräftig und vollkommen, daß sie auch vollkommene Leichtigkeit des Handelns verliehen. Es rühre lediglich von den äußeren Schwierigkeiten her, daß sie nicht zur vollen Geltung kommen könnten. Unsere Leidenschaften, äußere Versuchungen hinderten ihre volle Entfaltung: zwischen *innerer* Leichtigkeit und *äußerer* Schwierigkeit sei durchaus kein Gegensatz.

Diese Erklärung scheint nicht ganz zutreffend, denn die übernatürlichen Tugenden ändern durchaus nichts an der innern Energie unseres Willens oder an der Klarheit unserer Erkenntniß. Wenn auch alle äußeren Hindernisse der Tugend in Wegfall kommen, die übernatürlichen Tugenden machen sich uns in keiner Weise bemerkbar, sie müssen, wie alles Uebernatürliche geglaubt werden. Wir fühlen uns im Stande der Rechtfertigung ebenso schwach in unsern Willensentschlüssen, ebenso unsicher in unserm Erkennen, wie vorher. Die einzige durchschlagende Antwort auf die Frage, warum die übernatürlichen Tugenden unsere Schwäche nicht heben, liegt also darin:

das sollen sie in erster Linie nicht, sie sollen vor allem übernatürliches Wirken ermöglichen.

Sie geben freilich auch übernatürliche Energie, und zwar, wie der heil. Thomas bemerkt, speciell die Liebe eine so mächtige, daß sie jeder Versuchung Widerstand leisten kann[1]), selbst wenn sie im geringsten Grade vorhanden ist. Aber, so bemerkt sehr treffend der heil. Bonaventura, das thut sie nur an und für sich betrachtet aus eigener innerer Tendenz; ganz anders wenn man unsere Schwäche betrachtet, die nicht minder in der niederen Sinnlichkeit, sondern auch in der höheren Geistessphäre, im Erkennen und Wollen des Gerechtfertigten bestehen bleibt. Es bereiten also auch die geistigen Zustände der Kraftentfaltung der Gnade Schwierigkeiten, die man freilich auch als äußere, der inneren Kraft der Tugend gegenüber bezeichnen muß. Jede eingegossene Tugend hat in sich eine solche potentielle Energie, daß an sie immer die actuale Gnade, für jedes gute Werk, auch das höchste und schwerste anknüpfen kann, letztere nur eine Actualisirung jener Energie bedeutet.

Den letzten inneren Grund für die Schwäche unserer Seelenvermögen, trotz der eingegossenen Tugenden mit ihrer erhabenen Vollkommenheit und mächtigen Energie, gibt der heil. Thomas an, wenn er erklärt, jene seien allerdings vollkommener als unsere natürlichen Kräfte, aber diese besitzen wir ganz zu eigen, jene aber gerade wegen ihrer Erhabenheit nur unvollkommen. Daraus leitet er dann, wie wir sehen werden, die Nothwendigkeit der Gaben des heiligen Geistes ab.

6. Scheint in dieser Beziehung die eingegossene Tugend weniger zu leisten als die natürliche Fertigkeit, so ist doch erstens die Uebernatürlichkeit, welche jene verleiht, unendlich höher anzuschlagen, als die Leichtigkeit und Freudigkeit im Handeln. Zweitens vermögen auch die eingegossenen Tugenden, wenn wir ihrer Energie kein Hinderniß in den Weg legen und positive Anstrengungen machen, um sie in uns wirksam sein zu lassen, eine Leichtigkeit und Freudigkeit zu übernatürlichem Thun zu verleihen, wie dies natürliche Fertigkeiten kaum im Stande sind. Man denke nur an den Glauben, Muth und Liebeseifer der Heiligen, in denen die übernatürliche Ausstattung durch Gnade und Tugenden zur vollen Entwickelung und Bethätigung kommt.

---

1) Vgl. oben S. 72.

§. 470.

Genaueres Verhältniß der Tugenden zu der heiligmachenden Gnade.

1. Skotus und nach ihm manche Theologen, wie Bellarmin, Estius u. A. fassen den Zusammenhang zwischen der heiligmachenden Gnade und den eingegossenen Tugenden so innig, daß sie die Liebe mit der Gnade identificiren. In der That werden beide Ausdrücke ununterschiedlich für dieselbe Sache gebraucht: Der Liebe und der Gnade werden dieselben Wirkungen zugeschrieben; beide sind Freundschaft Gottes, beide stehen in demselben Gegensatz zur Sünde. Die Liebe tilgt die Sünde wie die Gnade, die Sünde zerstört wie die Liebe, so die Gnade. Die Hoffnung und der Glaube haben keine so innige Beziehung zur Gnade, keinen so schroffen Gegensatz zur Sünde, wie die Liebe. Denn jene beiden Tugenden gehen nicht durch jede schwere Sünde verloren, wie die Liebe, sondern nur durch Sünden, welche einen positiven Gegensatz zum Glauben (Unglaube, Irrglaube) oder zur Hoffnung (Verzweiflung) haben. Die Liebe steht also in so directem Gegensatze zur Sünde, wie der Unglaube zum Glauben, die Verzweiflung zur Hoffnung. Diesen Gegensatz zur Sünde hat auch die Gnade, wie wir oben sahen.

Diese Auffassung von der Gnade stimmt auch recht wohl zur psychologischen des Skotus, nach welcher die Substanz der Seele und ihre Fähigkeiten, und demnach auch ihre Fertigkeiten nicht real unterschieden sind. Wenn demnach die Gnade das übernatürliche Sein verleiht, die Substanz der Seele adelt, die Liebe aber übernatürliches Wirken verleiht, die geistigen Fähigkeiten der Seele ausrüstet, so können Gnade und Liebe identisch sein, weil auch Substanz und Vermögen der Seele nicht real unterschieden sind.

2. Aber nach einer anderen Seite hin bereitet diese Auffassung Schwierigkeit. Wenn die Vermögen der Seele von ihrer Substanz ununterschieden und darum die übernatürlichen Tugenden mit der Gnade Eins sind, so gilt das nicht blos von der Liebe, sondern auch von der Hoffnung und dem Glauben. Sie müßten nach dieser Theorie ebenso nothwendig mit der heiligmachenden Gnade verloren gehen, wie die Liebe. Selbst die Allmacht Gottes könnte nicht bewirken, daß Gnade und übernatürliche Tugenden getrennt würden, wie sie nicht machen kann, daß Vermögen der Seele von ihrer Substanz, mit der sie real eins sein sollen, getrennt existiren.

Auch von Seiten der actualen Gnade ergibt sich gegen die Skotistische Auffassung eine nicht unbedenkliche Schwierigkeit. Nach derselben Theorie ist auch die Thätigkeit von der Substanz nicht real unterschieden. Da nun die Gnade sich den natürlichen Verhältnissen anschließt, so wäre auch die habituale Gnade von der actualen nicht unterschieden. Dieselbe Gnade, welche die Substanz der Seele adelt, erhebt auch die nicht von ihr unterschiedenen Fähigkeiten des Verstandes und Willens und die wieder mit jenen real identischen Thätigkeiten. Es bedürfte also keiner besonderen actualen Gnade für den Gerechtfertigten; er wäre durch den Gnadenstand schon hinreichend für die übernatürliche Wirksamkeit ausgerüstet. Man kann nun nicht gerade behaupten, daß damit die Nothwendigkeit der actualen Gnade geleugnet werde. Man kann eben sagen, die habituale Gnade wird dadurch zur actualen, daß die Seele eine Thätigkeit ausübt, welche nun in derselben Weise von der Gnade durchdrungen ist, wie die Seele selbst. Aber es ist doch allgemeine Lehre, der unter den älteren Theologen nur Durandus widerspricht, daß außer der Erhaltung der Substanz und der Fähigkeiten der Seele, noch eine unmittelbare Mitwirkung Gottes zur Thätigkeit erforderlich ist. Also muß auch in der übernatürlichen Ordnung außer dem Einflusse Gottes, der die Substanz und Fähigkeiten der Seele zu übernatürlichem Sein und Wirken befähigt, noch eine specielle übernatürliche Mitwirkung zur Thätigkeit der begnadigten Seele angenommen werden. Wenn also die actuale Gnade real von der habitualen unterschieden ist, dann ist aus gleichem Grunde die übernatürliche Qualität, welche die Substanz der Seele afficirt, nicht identisch mit der übernatürlichen Tugend, welche die Vermögen zur übernatürlichen Thätigkeit ausrüstet.

3. Nach dem heil. Thomas gründen die Fähigkeiten in der Substanz der Seele als ihrem realen, von ihnen unterschiedenen Fundamente; die Seele emanirt sie mit Nothwendigkeit aus ihrem Sein, als die dem Sein entsprechenden Thätigkeitsprincipien, und diese werden durch von ihnen nachträglich, durch Uebung erworbene Fertigkeiten zu entsprechender Thätigkeit befähigt. Die übernatürliche Ordnung schließt sich nun auf das innigste an die natürliche an. Die habituale Gnade als solche veredelt das Sein der Seele, ihre Substanz. Wie die Vermögen in der Substanz gründen, so die übernatürlichen Thätigkeitsprincipien, die theils Vermögen, theils Fertigkeiten sind, in der Gnade als ihrem Fundamente; die Gnade setzt sie so nothwendig aus sich heraus, wie die Substanz die Vermögen

emanirt. Ausdrücklich widerlegt der heil. Thomas die auch schon zu seiner Zeit hervorgetretene Meinung, daß die Gnade nur eine Tugend sei[1]).

Damit hängt zusammen, daß die heiligmachende Gnade nach der entgegengesetzten Ansicht nicht in der Substanz der Seele, sondern lediglich in deren Vermögen ihren Sitz haben müßte. Die habituale Gnade hat aber nicht eine Potenz der Seele, sondern deren Wesenheit und Substanz zum Subject und Träger. Denn wenn sie nur eine Tugend wäre, so wären die Potenzen der Seele ihr Subject, denn die Potenzen besitzen die Fertigkeiten; dies ist aber nach dem Vorigen nicht der Fall.

Ista quaestio ex praecedenti (art. 3) dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animae sicut in subjecto, nam potentia animae est proprium subjectum virtutis. Si autem gratia differt a virtute, non potest dici quod potentia animae sit gratiae subjectum, quia omnis

---

1) Quidam posuerunt idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem, ut gratia dicatur secundum quod facit hominem Deo gratum vel secundum quod gratis datur, virtus autem secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister (Sent. II. d. 26). Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest: quia ut Philosophus dicit virtus est quaedam dispositio perfecti: dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam (Phys. VII, 17).

Ex quo patet quod virtus uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam praeexistentem, quando scl. unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suae naturae. Manifestum autem est, quod virtutes acquisitae per actus humanos . . . sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam, qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt homines altiori modo et ad altiorem finem; unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam, h. e. in ordine ad naturam divinam participatam, quae dicitur lumen gratiae, secundum quod dicitur 2 Petr. 1, 4: Maxima et pretiosa vobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae. Et secundum acceptionem hujusmodi naturae dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale: ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur et ad illud lumen ordinantur; unde Apostolus dicit (Ephes. 5, 8): Eratis aliquando tenebrae nunc autem lux in Domino, ut filii lucis ambulate. Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum secundum quod congruit lumini naturali rationis: ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum secundum quod congruit lumini gratiae. 1. 2. q. 110. a. 3. Ausführlicher de Verit. q. 27. a. 2. et 3.

perfectio potentiae animae habet rationem virtutis. Unde relinquitur, quod gratia, sicut prius est virtute, ita habeat subjectum prius potentiis animae, ita scl. quod sit in essentia animae. Sicut prius enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem caritatis, ita etiam per naturam animae participat secundum quamdam similitudinem naturam divinam per quamdam regenerationem sive recreationem[1]).

Die Gnade macht nicht blos das Wirken und die Fähigkeiten übernatürlich, göttlich, sondern auch das Sein des Kindes Gottes. Die Uebernatur ist eine Theilnahme, Verähnlichung mit der göttlichen Natur, wie der Glaube und die Liebe eine Theilnahme an der göttlichen Erkenntniß und Liebe sind.

4. Hierin liegt der eigentliche theologische Grund dafür, daß man die heiligmachende Gnade nicht mit den Tugenden oder einer derselben identificiren darf. Wir sind durch die Gnade wirklich Kinder Gottes, besitzen nicht blos kindliche Liebe; wir sind wirklich Freunde Gottes und demnach in unserem ganzen Sein liebenswürdig. Die innere Verklärung, Vergöttlichung unseres Wesens durch die Gnade wird verkannt, wenn man sie in eine bloße Disposition einer Seelenfähigkeit, in eine Fertigkeit setzt. Allerdings hängt diese theologische Frage mit der psychologischen über das Verhältniß der Seelenvermögen zu ihrer Substanz zusammen, und in so fern trifft der zuletzt gegen die Identificirung der Liebe mit der Gnade angeführte Grund Skotus nicht; nach ihm ist ja Vermögen und Substanz real eins, und folglich vergöttlicht die Tugend der Liebe auch die Substanz der Seele. Um so stärker beweist er aber gegen diejenigen, welche hierin der Psychologie des Skotus nicht folgen und dennoch in die Liebe das Wesen der Gnade setzen.

Indeß ist auch die skotistische Anschauung zu einseitig, weil die Gnade erstens nicht blos Liebe ist, und zweitens die Liebe selbst begrifflich nicht das Seelenwesen, sondern nur eine Fähigkeit desselben und zwar nur den Willen, nicht auch das Erkenntnißvermögen tangirt, das ganz gewiß auch vom *lumen* gratiae informirt ist und informirt sein muß, wenn die Liebe übernatürlich, eine göttliche Tugend sein soll. Es preist allerdings die heilige Schrift sehr emphatisch den Gnadenstand als ein Liebes- und Freundschaftsverhältniß, aber daneben betont sie auch unsere Kindschaft, unsere Wiedergeburt,

1) 1. 2. q. 110. a. 4.

die Neuschöpfung durch die Gnade u. s. w., was alles direct auf übernatürliches Sein geht.

Der Catechismus Romanus lehrt ganz ausdrücklich, daß die Tugenden von der habitualen Gnade unterschieden sind, in der Taufe ihr hinzugefügt werden. Est autem gratia divina *qualitas* animae inhaerens ei veluti splendor quidam et lux . . . Huic autem *additur* nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia infunduntur[1]).

5. Nach den Thomisten ist der Zusammenhang zwischen der Gnade und den übernatürlichen Fertigkeiten ein physisch nothwendiger. Doch dürfte damit zu viel behauptet werden; jedenfalls bedarf dies einer näheren Erklärung. Das Verhältniß zwischen Tugend und Gnade entspricht allerdings, ist nachgebildet dem Verhältnisse von Fähigkeit und Substanz. Aber die Gnade ist doch keine Substanz im eigentlichen Sinne und emanirt als solche nicht mit absoluter Nothwendigkeit aus sich die Tugenden. Wäre dies der Fall, dann könnten die Tugenden des Glaubens und der Hoffnung ebensowenig nach dem Verluste der Gnade in der Seele verbleiben, wie die Liebe. Es gehörte jedenfalls ein Wunder der Allmacht dazu, diese Tugenden fort zu erhalten, nachdem ihr Fundament, das sie mit physischer Nothwendigkeit aus sich emanirt, an das sie mit physischer Nothwendigkeit gebunden sind, durch die Sünde vernichtet wurde. Von einem solchen Wunder, das mit der Erhaltung der sakramentalen Species ohne die Substanz des Brodes und Weines die größte Aehnlichkeit hätte, ist aber nichts bekannt; jedenfalls ist solches ohne zwingende Beweise nicht anzunehmen.

6. Ein moralischer Zusammenhang besteht allerdings zwischen Gnade und Tugenden. Die Gnade fordert die Tugenden, um neben und in dem übernatürlichen Sein auch die übernatürliche Thätigkeit in einer der Natur der Dinge entsprechenden Weise zu ermöglichen. Die Tugenden müssen in der Gnade wurzeln, wie in der natürlichen Ordnung die Vermögen und ihre Fertigkeiten in der Substanz gründen. Aber darin liegt doch blos eine große Angemessenheit jenes Verhältnisses, die keinen streng physischen, sondern eher einen moralisch nothwendigen Zusammenhang zwischen der Gnade und ihren Thätigkeitsprincipien begründet.

Der Zusammenhang zwischen heiligmachender Gnade ist freilich kein blos moralischer, sondern sozusagen ein physischer.

---

1) De bapt. p. 2. c. 2. q. 49.

Wie nämlich sich die Substanz der Seele zu ihren Potenzen und Fertigkeiten verhält, so verhält sich die Gnade, welche die Substanz erhöht, zu den Tugenden, welche die Potenzen informiren. Die Substanz der Seele verlangt aber mit physischer Nothwendigkeit die Seelenfähigkeiten als ihre Emanationen, die Seelenfähigkeiten verlangen mit physischer Nothwendigkeit die Substanz der Seele als ihren Träger. Also besteht auch eine analoge physisch nothwendige Verbindung zwischen Gnade und Tugenden. Die Tugenden sind nicht naturgemäß begründet, wenn sie nicht in einem übernatürlichen Sein ihre Wurzel haben, und diese übernatürliche Wurzel treibt mit einer gewissen Nothwendigkeit die Thätigkeitsprincipien aus sich heraus; ist sie doch keine todte, sondern eine lebendige, lebenskräftige Wurzel, sie macht ja, wie wir oben sahen, gerade das übernatürliche Leben der Seele aus.

7. Freilich sollte auch nach diesem moralischen und quasi physischen Zusammenhange mit der Gnade auch jede übernatürliche Tugend durch die Sünde vernichtet werden. Es sieht aber die große Güte Gottes von diesem allgemeinen Gesetze der Gnade ab, und läßt nur die Liebe mit der Gnade verloren gehen, weil dies gar nicht anders möglich ist. Der Gegensatz zwischen Todsünde und Liebe Gottes ist so stark, daß sie nicht blos als Acte, sondern auch als habituale Zustände einander ausschließen. Aber Sündenzustand und habitualer Glaube oder Hoffnung stehen in diesem besonderen Gegensatze nicht zu einander. Wohl aber müssen auch sie aus demselben Grunde, wie der Verlust der Tugend der Liebe durch die Todsünde bedingt ist, durch eine jede schwere Sünde gegen den Glauben, bezw. gegen die Hoffnung vernichtet werden. Wo dies nicht von der besonderen Natur der Sünde verlangt wird, beläßt Gottes Güte den Glauben und die Hoffnung in der Seele, um so dem Menschen die Möglichkeit der Bekehrung zu erleichtern. So bleiben nämlich dem Menschen jene beiden Tugenden, deren Acte alle Rückkehr zur Freundschaft Gottes einleiten müssen. Dies trifft besonders in der Anschauung derjenigen Theologen zu, welche meinen, es müßten schon vor der Rechtfertigung die Tugenden des Glaubens und der Hoffnung eingegossen werden, um die übernatürliche Vorbereitung auf die Rechtfertigung zu ermöglichen. Anderen scheint es dagegen hinreichend, daß die übernatürliche actuale Gnade den Acten des noch nicht Gerechtfertigten einen entsprechenden Werth in der übernatürlichen Ordnung verleihe. Dennoch sieht man, daß für die Bekehrung des Sünders besser gesorgt ist, wenn er die früher

eingegossenen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung, trotz seiner Sünden behält. Darum ist es ein Zeichen besonderer Güte gegen den Menschen, dessen Bekehrung Gott, auch nach den schwersten Sünden, ja immer will, daß er die beiden Tugenden, die nicht absolut nothwendig von der Sünde vernichtet werden müssen, beläßt, obgleich er sie eigentlich kraft des Zusammenhanges derselben mit der Gnade durch die Todsünde vernichten lassen müßte[1]).

§. 471.

Mit der Gnade werden nicht blos die göttlichen Tugenden, sondern auch die sittlichen Tugenden eingegossen.

I. Mit dem Nachweise, daß die übernatürlichen Tugenden von der Gnade begründet und verlangt werden, ist auch der Beweis speciell für die göttlichen Tugenden gegeben. 1. Denn wenn irgend welche Tugenden vom Gnadenleben verlangt werden, dann vor allem die vorzüglichsten, höchsten, die göttlichen Tugenden. Unsere vorstehende Erörterung spricht allerdings von eingegossenen Tugenden überhaupt und macht keinen Unterschied zwischen göttlichen und sittlichen Tugenden, nur daß erstere specieller berücksichtigt wurden als letztere. Es besteht aber jedenfalls ein Unterschied in der Gewißheit, die wir in Betreff ihrer Eingießung haben. Daß die göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung, Liebe, mit der Gnade eingegossen werden, lehrt, wie wir sahen, der Kirchenrath von Trient ganz ausdrücklich; daß auch die sittlichen Tugenden zugleich mit ihnen verliehen, ist nicht ebenso gewiß; es ist dies blos eine theologische Meinung von größter Wahrscheinlichkeit.

2. In der That sprechen dafür sowohl die Schriftbeweise als auch die Gründe, welche wir mit dem heil. Thomas aus der Natur der Sache für die Eingießung von Tugenden überhaupt anführten. Das neue „Herz" von Fleisch, die geistige Gesinnung u. s. w., welche als Auszeichnung des neuen Bundes erklärt werden, beziehen sich auf jede tugendhaftige Gesinnung, auf jede Art von Tugend, sittliche wie göttliche. Ferner, wenn die Gnade als übernatürliches Seinsprincip auch übernatürliche Thätigkeitsprincipien, als neue Natur neue Kräfte verlangt, so gilt dies nicht blos von den göttlichen, sondern auch von allen Tugenden; es müssen Fertigkeiten zu jedem verdienstlichen Wirken verliehen werden. Auch können die Worte des Römischen Katechismus, nach welchem mit der Gnade eine ganze

1) Vgl. oben S. 565 f.

Begleitschaft von Tugenden eingegossen werden, kaum von den drei göttlichen Tugenden allein verstanden werden.

3. Jedoch sprechen für die Nothwendigkeit der göttlichen Tugenden Gründe, welche für die sittlichen nicht gelten. Vor allem können ja alle sittlichen Tugenden, den göttlichen, insbesondere der Liebe untergeordnet und einverleibt werden. Man kann aus Liebe alle Acte der sittlichen Tugenden: die Klugheit, Mäßigkeit, Stärke, Gerechtigkeit verrichten. Hat nun die Seele die übernatürliche Fertigkeit der Liebe, so kann sie alle diese Werke zu wahren Acten der Liebe machen, und eine besondere übernatürliche Fertigkeit der Mäßigkeit, Stärke u. s. w. ist nicht gerade nothwendig.

Ferner ist es die Aufgabe der eingegossenen Tugenden, eine Thätigkeit zu ermöglichen und zu erleichtern, durch welche das übernatürliche Ziel erstrebt, die Verbindung der Seele mit Gott, die in der Gnade angelegt ist, immer inniger bis zur vollendeten Einigung in der Seele gestaltet werden soll. Nun liegt aber gerade in der innigeren und unmittelbareren Beziehung auf Gott der charakteristische Vorzug der göttlichen Tugenden[1]). Erstens ist Gott selbst das Materialobject der theologischen Tugenden. Gott und Göttliches glauben wir, ihn und seine Gaben erhoffen wir, ihn lieben wir und um seinetwillen alles Andere, was zu ihm in Beziehung steht. Materialobject der sittlichen Tugenden dagegen ist etwas Geschaffenes: Schwieriges für die Stärke, Lust für die Mäßigkeit u. s. w. Zweitens noch mehr unterscheiden sie sich im Formalobject; denn an Gott glauben wir wegen seiner Wahrheit und Wahrhaftigkeit, auf ihn hoffen wir wegen seiner Allmacht und Treue, ihn lieben wir wegen seiner Güte. Er selbst ist der eigentliche Beweggrund dieser Tugenden. Jede sittliche Tugend hat aber ihr eigenes, der sittlichen Ordnung angehöriges Formalobject, d. h. ihr eigenes sittliches Motiv, das in der Definition der betreffenden Tugend enthalten ist. So ist das

1) Virtutes infusae tripliciter se habent ad Deum. Quaedam enim habent Deum pro objecto et fine, sicut *theologicae*. Quaedam non pro objecto in quod transeat eorum actus sed pro fine proximo: sicut patet de latria, quae aliquas servitutis protestationes quasi materiam habet quas immediate ordinat in Deum quasi in finem; et tales virtutes propinquissimae sunt theologicis: unde et actus virtutum attribuuntur virtutibus theologicis sicut proximis imperantibus . . . Quaedam autem (morales) non habent Deum pro objecto, neque pro fine proximo sed ultimo; sicut temperantia, quae habet passiones pro materia et quietem animi pro fine proximo, sed hanc ulterius ordinant ad Deum. S. Thom. in 4. d. 44. q. 1. a. 1. qcla. 4. ad 2m.

Motiv der Gerechtigkeit suum cuique, Gleichheit zu schaffen zwischen Geben und Empfangen u. s. w., Motiv der Klugheit die Vernunftgemäßheit einer Handlung. *Drittens* damit hängt zusammen, daß die göttlichen Tugenden den Menschen *unmittelbar* auf Gott, das übernatürliche Ziel, hinrichten, die sittlichen Tugenden aber nur mittelbar durch die sittliche Ordnung, insofern dieselbe nur durch Gott Wesen, Sein und Existenz hat. Darum ist es *viertens* der göttlichen Tugend eigenthümlich, Gott *über Alles* zu stellen, ihm mehr zu glauben, als aller Einsicht, auf ihn mehr zu hoffen als auf alle geschaffenen Mittel, ihn mehr zu lieben, als alle anderen Güter. Freilich muß auch die sittliche Tugend den Befehl Gottes, der in der Pflicht an uns ergeht, höher achten, als alle Mächte, als alle Drohungen der Welt; aber das ist nicht ein ausdrückliches Moment der Tugend als solcher, sondern nur ein in jeder sittlichen, tugendfesten Gesinnung eingeschlossener Gedanke.

Also besteht ein unvergleichlich innigerer, unmittelbarer Zusammenhang der göttlichen Tugenden mit Gott, unserem letzten Ziele, als ihn die sittlichen Tugenden aufweisen. Erstere sind also von der Gnade dringender verlangt, ermöglichen die Erreichung des übernatürlichen Zieles unmittelbarer als letztere: von der Eingießung der ersteren kann man also nicht stringent auf die Verleihung der letzteren schließen.

II. Die Nothwendigkeit der göttlichen Tugenden ergibt sich nach dem heil. Thomas aus der Uebernatürlichkeit des Endzieles, das der gerechtfertigte Mensch durch seine Thätigkeit erreichen soll.

1. Durch die Tugend wird der Mensch zu Thätigkeiten ausgerüstet, durch die er seine Glückseligkeit erstrebt. Es gibt aber eine zweifache Glückseligkeit des Menschen; die eine der menschlichen Natur entsprechend, zu der er durch die Principien seiner Natur gelangen kann. Die andere Glückseligkeit liegt über der Natur des Menschen, zu ihr kann er nur durch die göttliche Kraft gelangen, indem er gleichsam an der göttlichen Natur Theil hat nach 2 Petr. 2. Und weil diese Glückseligkeit die Fähigkeit der menschlichen Natur übersteigt, reichen die natürlichen Principien, die ihn nach Proportion seiner Natur zum guten Handeln befähigen, nicht aus, die genannte Glückseligkeit zu erreichen. Darum müssen von Gott dem Menschen Principien hinzu gegeben werden, durch die er in derselben Weise auf die übernatürliche Glückseligkeit hingeordnet wird, wie er durch die natürlichen auf das natürliche Ziel hingeordnet ist; jedoch nicht ohne göttliche Hilfe. Diese Principien heißen göttliche Tugenden,

sowohl weil sie Gott, auf den wir durch sie in entsprechender Weise hingeordnet werden, zum Gegenstande haben und von ihm allein uns eingegossen werden, als auch weil wir sie blos durch die göttliche Offenbarung kennen [1]).

2. Daß die drei göttlichen Tugenden eingegossen werden müssen, beweist der heil. Thomas durch Analogie mit der natürlichen Ausstattung der Seele für ihr natürliches Ziel. Die göttlichen Tugenden ordnen den Menschen auf seine übernatürliche Seligkeit hin, wie er durch natürliche Neigung auf sein natürliches Ziel hingeordnet ist. Dies geschieht aber in zweifacher Weise. Erstens in Betreff der Vernunft oder des Intellectes, insofern er die ersten allgemeinen, durch das natürliche Licht des Verstandes erkannten Principien enthält, von denen die Vernunft in speculativen, wie in praktischen Dingen ausgeht. Zweitens in Betreff der rechten Verfassung des Willens, der naturgemäß auf das von der Vernunft vorgestellte Gute geht. Aber das Eine wie das Andere kann die übernatürliche Glückseligkeit nicht erreichen, nach dem Ausspruche des Apostels (1 Kor. 2): „Das Auge hat es nicht gesehen, das Ohr nicht gehört, in keines Menschen Herz ist es gedrungen, was Gott denen bereitet, die ihn lieben." Darum mußte nach beiden Richtungen hin, dem Menschen in übernatürlicher Weise etwas hinzugegeben werden, das ihn auf sein übernatürliches Ziel hinordnet. In Bezug nun auf den Intellect werden dem Menschen bestimmte übernatürliche Grundsätze gegeben, welche im göttlichen Lichte von ihm erfaßt werden, und das sind die Glaubenssätze, auf welche der Glaube geht. Zweitens ist es der Wille, der auf jenes Ziel hingeordnet wird, und zwar insofern er nach demselben als etwas Erreichbares strebt, durch die Hoffnung; insofern eine geistige Einigung, durch die er gleichsam in jenes Ziel umgewandelt wird, stattfinden soll, durch die Liebe. Denn das Streben eines jeden Wesens geht auf das ihm naturgemäße Ziel und die Bewegung nach demselben hin entspringt aus einer gewissen Conformität des Wesens mit seinem Ziele [2]).

3. Die göttlichen Tugenden stehen auch mit dem kindlichen Verhältnisse, in welches uns die Gnade zu Gott unserem Vater setzt, in innigster Beziehung. Der Grundcharakter dieses Verhältnisses ist die kindliche Liebe. Aber es ist auch zugleich das stärkste Abhängig-

1) 1. 2. q. 62. a. 1.
2) 1. 2. q. 62. a. 3.

keitsverhältniß eines ganz hilflosen Wesens von der Erziehung und Fürsorge seiner Eltern. Dem entspricht ein unbedingtes Vertrauen und eine unbeschränkte Hingabe an die erziehende und belehrende Auctorität der Eltern Dem unendlich liebenswürdigen Vater, allgütigen Fürsorger, unfehlbaren Lehrmeister gegenüber werden diese Acte zur göttlichen Liebe, zur Hoffnung, zum Glauben. Sie sind also vor allem nothwendig, um das Gnadenverhältniß zu bethätigen; für sie müssen also vor allem die von der Gnade geforderten Thätigkeitsprincipien verliehen werden.

4. Diese übernatürlichen Thätigkeitsprincipien oder Gnadenkräfte haben wie gesagt, die Aufgabe, uns sicher und leicht mit unserem übernatürlichen Ziele zu verbinden. Wir erreichen dieses Ziel aber nur durch Acte des Verstandes und des Willens, durch Erkenntniß und Liebe. Die Erkenntniß des übernatürlichen Zieles ist aber nur möglich durch göttliche Offenbarung, welcher von unserer Seite der übernatürliche Glaube entspricht. Der Grundaffect des Willens und des gesammten Gemüthslebens ist die Liebe. Sie muß also vor allem durch die Gnade auf das unendliche Gut hingerichtet werden[1]). Weil wir aber noch nicht am Zielpunkte angelangt sind,

---

1) Den innigen Zusammenhang zwischen der heiligmachenden Gnade und der Liebe erklärt und beweist eingehend der heil. Thomas:

Gratia enim gratum faciens est in homine divinae dilectionis effectus. Proprius autem divinae dilectionis effectus in homine esse videtur quod Deum diligat; hoc enim est principium in intentione diligentis ut a dilecto redametur; ad hoc enim praecipue studium diligentis tendit ut ad sui amorem dilectum attrahat, et nisi hoc accidat oportet, dilectionem dissolvi. Igitur ex gratia gratum faciente hoc in homine consequitur, quod Deum diligat.

Adhuc: Eorum, quorum est unus finis oportet aliquam unionem esse, in quantum ordinantur ad finem; unde et in civitate homines per quamdam concordiam adunantur, ut possint consequi reipublicae bonum, et milites in acie oportet uniri et concorditer agere, ad hoc quod victoriam, quae est communis finis, consequantur. Finis autem ultimus, ad quem homo per auxilium divinae gratiae perducitur, est visio Dei per essentiam, quae propria est ipsius Dei; et sic hoc finale bonum communicatur homini a Deo. Non potest igitur homo ad hunc finem perduci, nisi unitur Deo per conformitatem voluntatis, qui est proprius effectus dilectionis; nam amicorum proprium est idem velle et nolle et de eisdem gaudere et dolere. Per gratiam ergo gratum facientem homo constituitur Dei dilector, quum per eam homo dirigatur in finem ei commnicatum a Deo.

Amplius: Quum finis et bonum sit proprium objectum appetitus sive affectus, oportet quod per gratiam gratum facientem, quae hominem dirigit in ultimum finem, affectus principaliter perficiatur. Principalis autem perfectio affectus est dilectio; cujus signum est, quod omnis motus affectus

sondern unser Streben darnach im Diesseits mit Schwierigkeiten verbunden ist, welche allein die übernatürliche Hilfe und Leitung Gottes überwinden kann, so muß zu der Liebe des unendlichen Gutes noch die Hoffnung hinzukommen. Dieselbe ist nicht schlechthin, wohl aber für dieses Erdenleben wesentlich zur Vereinigung der begnadigten Seele mit ihrem letzten Ziele. In statu viae erzeugt die Liebe nothwendig Hoffnung nnd die Hoffnung ist der Anfang zur Liebe [1]).

---

ab amore derivatur; nullus enim desiderat aut sperat aut gaudet nisi propter bonum amatum; similiter autem neque aliquis refugit aut timet aut tristatur aut irascitur nisi propter id quod contrariatur bono amato. Principalis ergo effectus gratiae gratum facientis est ut homo Deum diligat.

Item: Forma per quam res ordinatur in aliquem finem, assimilat quodammodo rem illam fini, sicut corpus per formam gravitatis aquirit similitudinem et conformitatem ad locum ad quem naturaliter movetur. Ostensum est autem quod gratia gratum faciens est quaedam forma in homine, per quam ordinatur ad ultimum finem, qui est Deus. Per gratiam ergo homo Dei similitudinem consequitur. Similitudo autem est dilectionis causa, omne enim simile diligit sibi simile. Per gratiam ergo homo efficitur Dei dilector.

Praeterea: Ad perfectionem operationis requiritur, quod aliquis constanter et promte operetur. Hoc autem praecipue facit amor, propter quem etiam difficilia et gravia levia videntur. Quum igitur ex gratia gratum faciente oporteat hominis operationes perfectas fieri, . . . necessarium est, quod per eamdem gratiam Dei dilectio constituatur in nobis. c. gent. l. 3. c. 151.

Im folgenden Artikel zeigt der heilige Lehrer, daß die göttliche Gnade, theils die actuale, theils die habituale den Glauben in uns erzeugt. Wir haben diesen Beweis bereits oben S. 492 f. aus der S. theol. und den Quu. disp. angeführt.

1) Ex eisdem etiam ostendi potest, quod oportet in nobis per gratiam *spem* futurae beatitudinis causari.

Dilectio enim, quae est ad alios, provenit in homine ex dilectione hominis ad seipsum, in quantum ad amicum aliquis se habet sicut ad se. Diligit autem aliquis seipsum, in quantum vult sibi bonum, sicut alium diligit, in quantum vult ei bonum. Oportet ergo quod homo per hoc quod circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quod afficiatur circa bonum alterius. Per hoc igitur quod aliquis ab alio sperat bonum, fit homini via ut illum diligat a quo sperat bonum secundum seipsum, quando diligens bonum ejus vult, etiam si nihil ei inde proveniat. Quum igitur per gratiam gratum facientem causetur in homine quod Deum propter se diligat, consequens fuit, ut etiam per gratiam homo spem de Deo adipisceretur. Amicitia vero qua quis alium secundum se diligit, etsi non sit propter propriam utilitatem, habet tamen multas utilitates consequentes, secundum quod unus amicorum alteri subvenit ut sibi ipsi; unde oportet

III. So dringende Gründe sprechen allerdings nicht für die Eingießung der sittlichen Tugenden; indessen wenn man dieselben etwas weiter verfolgt, so sieht man doch die große Angemessenheit ein, daß auch sie mit den göttlichen Tugenden verliehen werden.

Das Kindheitsverhältniß verlangt freilich mit zwingender Nothwendigkeit nur Glaube, Hoffnung, Liebe, aber seinem innigst geliebten Kinde gibt der himmlische Vater noch weniger als menschliche Eltern blos das Nothwendige, sondern er fügt alles hinzu, was zur naturgemäßen Ausstattung des Kindes gehört. Von ihm gilt besonders, daß er

---

quod, quum aliquis alium diligit et cognoscit se ab eo diligi, de eo spem habeat. Per gratiam autem ita constituitur homo Dei dilector secundum caritatis affectum, quod etiam instruitur per fidem quod a Deo praediligatur secundum illud quod habetur: *In hoc est caritas: non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos.* 1 Joan. 4, 10. Consequitur igitur ex dono gratiae, quod homo de Deo spem habeat. Ex quo etiam patet quod, sicut spes est praeparatio hominis ad veram Dei dilectionem, ita et e converso ex caritate homo in spe confirmatur.

Amplius: In omni diligente causatur desiderium ut uniatur suo dilecto, in quantum possibile est; et hinc est quod delectabilissimum est amicis convivere. Si ergo per gratiam homo Dei dilector constituitur, oportet quod in eo causetur desiderium unionis ad Deum, secundum quod possibile est. Fides autem, quae causatur ex gratia, declarat possibilem esse unionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem, in qua beatitudo consistit. Hujus igitur fruitionis desiderium in homine consequitur ex Dei dilectione. Sed desiderium rei alicujus molestat animam desiderantis, nisi adsit spes de consequendo. Conveniens igitur fuit, ut in hominibus, in quibus Dei dilectio et fides causatur per gratiam, etiam causetur spes futurae beatitudinis adipiscendae.

Item: In his quae ordinantur ad aliquem finem desideratum, si aliqua difficultas emerserit, solatium affert spes de fine consequendo, sicut amaritudinem medicinae aliquis leviter fert propter spem sanitatis. In processu autem, quo in beatitudinem tendimus, quae est finis omnium desideriorum, multa difficilia imminent sustinenda, nam virtus, per quam ad beatitudinem itur, circa difficilia est. Ad hoc igitur ut levius et promptius homo in beatitudinem tenderet, necessarium fuit ei, spem de obtinenda beatitudine adhibere.

Praeterea: Nullus movetur ad finem ad quem aestimat esse impossibile pervenire. Ad hoc ergo, quod aliquis pergat in finem aliquem, oportet quod afficiatur ad finem illum tanquam possibilem haberi; et hic est affectus spei. Quum igitur homo per gratiam dirigatur in ultimum finem beatitudinis, necessarium fuit, ut per gratiam inprimeretur humano affectui spes de beatitudine consequenda.

Hinc est quod dicitur: *Regeneravit os in spem vivam . . . in haereditatem . . . immarcessibilem, conservatam in coelis,* 1 Petr. 1, 3. 4 et, dicitur: *Spe salvi facti sumus*, Rom. 8, 24. C. gent. l. 3. c. 153.

ihm nicht blos das esse, sondern immer das bene esse verleiht. Es ist nun aber doch jedenfalls sehr entsprechend, daß die Seelenkräfte des Begnadigten ganz allgemein gekräftigt und veredelt werden, daß derselbe ganz und gar in die übernatürliche Sphäre aufgenommen, ganz und gar in den übernatürlichen Wirkungskreis versetzt werde. Wie die Gnade das ganze Sein der Seele adelt, so auch die Gnadenkräfte alle Thätigkeit derselben. Es sind also die übernatürlichen Fertigkeiten nicht auf die theologischen Tugenden einzuschränken, sondern sie haben das ganze sittliche, übernatürliche Leben und Thun zu erfassen.

2. Ja es scheint kaum anders denkbar, als daß mit der Kräftigung und Veredelung des Verstandes und des Willens zum Glauben, Hoffen und Lieben, auch eine entsprechende Vervollkommnung dieser Seelenkräfte zu dem sittlichen Thun überhaupt erfolge. Die sittlichen Tugenden stehen nicht nur im innigsten Zusammenhange unter einander, sondern auch mit den göttlichen Tugenden. Es kommt ja allerdings vor, daß die Tugendhaftigkeit einseitig sich erweist: es zeichnet sich z. B. Jemand durch Barmherzigkeit aus, hat daneben recht bedenkliche sittliche Schwächen. Aber das ist immer ein abnormes Verhalten; eine solche einseitige Tugend wird selten echte Tugend sein. Der standhafte Wille, die eine Tugend zu üben, wird nach psychologischen Gesetzen auch mehr oder weniger Festigkeit in anderen Tugenden bewirken. Wer seine Pflichten gegen Gott treu erfüllt, wird sie nicht gegen den Nächsten vernachlässigen. Dem entsprechend wird Verstand und Wille, der mit übernatürlicher Kraft für die göttlichen Tugenden ausgerüstet wird, damit auch für jedes sittliche Thun gekräftigt werden. Es wird also naturgemäß die übernatürliche Fertigkeit zum Glauben, Hoffen, Lieben auch eine entsprechende Fertigkeit zur Mäßigkeit, Gerechtigkeit u. s. w. mit sich bringen. Freilich wird damit nicht die sittliche Tugend als ein von der göttlichen real unterschiedener Habitus dargethan; aber es läßt sich auch ein solcher realer Unterschied nicht stringent nachweisen. Wenn nicht einmal der reale Unterschied der Seelenvermögen mit aller Evidenz bewiesen werden kann, dann noch weniger der reale Unterschied der Fertigkeiten innerhalb desselben Vermögens.

Aber wenn auch die sittlichen Tugenden real von den göttlichen unterschieden angenommen werden, so ist doch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die Eingießung der letzteren die ersteren miterzeugt. Denn wenn selbst die real von einander unterschiedenen Seelenkräfte dadurch miteinander wirken können und thatsächlich

einander beeinflussen, einander gegenseitig heben und kräftigen, daß sie in der einen Seelensubstanz wurzeln, so muß noch mehr eine übernatürliche Fertigkeit in einem und demselben Vermögen, eine ihr verwandte Fertigkeit beeinflussen, bezw. hervorbringen können: die göttliche Tugend kann, ja muß eine auch real von ihr unterschiedene sittliche mitbegründen. Dazu ist, wie gesagt, nur nothwendig, daß derselbe Verstand und derselbe Wille, welcher in eine übernatürliche Verfassung für die Acte der göttlichen Tugenden versetzt wird, damit auch eine entsprechende Verfassnng für das sittliche Thun erhalte. Und dies kann nicht beanstandet werden: die Ausrüstung für jene höheren Acte bringt eine entsprechende für die niederen mit psychologischer Nothwendigkeit mit sich.

Aus alle dem ergibt sich, daß die Meinung, neben und mit den göttlichen Tugenden würden auch die sittlichen eingegossen, eine recht wohl begründete ist.

3. Diejenigen Theologen, welche die entgegengesetzte Ansicht vertreten oder vertraten, müssen entweder den sittlichen Tugendacten einen selbständigen, übernatürlichen Werth absprechen, oder ihre innere Uebernatürlichkeit leugnen. Beides kann nicht zugegeben werden. Denn jedes gute Werk des Gerechten, wenn es auch nicht aus Liebe verrichtet wird, sondern blos aus einem sittlich guten Motiv, zumal wenn dasselbe selbst übernatürlich ist, muß als verdienstlich für das ewige Leben bezeichnet werden. Es haben also solche gute Werke einen selbstständigen, übernatürlichen Werth. Daraus ergibt sich aber zugleich, daß derselbe dem Werke innerlich sein muß. Eine innere Uebernatürlichkeit kann eine Handlung aber nicht lediglich durch äußere Assistenz der actualen Gnade erhalten, sondern im Thätigkeitsprincip selbst muß eine übernatürliche Disposition gegeben sein, aus welcher die übernatürliche Thätigkeit hervorquillt[1]).

4. Hier drängt sich die theologische Streitfrage auf, ob ein übernatürlich guter Act, von dem gleichnamigen natürlichen, also z. B. rein sittlich gutes Almosengeben, von dem übernatürlichen Liebesdienste quoad substantiam oder nur quoad modum verschieden sei, d. h. ob die Uebernatürlichkeit das Wesen, die Substanz des Werkes verändere.

Gegenwärtig ist es allgemeine Lehre der Theologen, und wird von vielen als katholische Lehre bezeichnet, daß zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied bestehe. Es kommt aber darauf an, wie

1) Vgl. oben S. 378 f.

man die Worte erklärt. Denn es ist allerdings wahr, daß ein Heilswerk und ein gleichnamiges natürlich gutes Werk sich mehr von einander unterscheiden, als zwei specifisch und wesentlich von einander unterschiedene natürliche Handlungen. Die übernatürliche Gnade kommt nicht zu dem natürlichen Werke als etwas Aeußeres, Zufälliges, dasselbe Begleitendes hinzu, sondern durchdringt dasselbe innerlich und erhebt es in eine ganz neue, in eine göttliche Ordnung. Da nun diese Ordnung unendlich über der natürlichen steht, die von derselben sich mehr unterscheidet, als irgend zwei Klassen des Seienden in der geschöpflichen Ordnung, so unterscheidet sich ein Heilsact von einem natürlichen weit mehr, als zwei specifisch verschiedenen natürlichen Acte, mehr als etwa das Almosengeben von einem Acte des Gehorsams. Versteht man aber unter Substanz, Wesenheit des Actes den Act selbst, insofern er von seinem Objecte bestimmt wird, so ist die Substanz, das Wesen des natürlich guten Almosengebens dieselbe, wie des übernatürlich guten; es kann also das Uebernatürliche nur eine besondere neue Weise des Seins hinzufügen; und so verstanden wären sie nur quoad modum unterschieden[1]). Freilich wenn man die Modalität mit den Pelagianern, mit welchen einigermaßen auch die Nominalisten übereinstimmten, so versteht, daß die übernatürliche Gnade den Act nur erleichtere, oder ihm eine höhere Würde, einen äußeren Werth verleihe u. dgl., ist sie durchaus zu verwerfen.

5. Dagegen scheinen nach der entgegengesetzten Seite hin die Thomisten die substantiale Uebernatürlichkeit des Heilsactes zu streng zu fassen, wenn sie verlangen, daß er sogar als Lebensact von der Gnade bewirkt, daß also sogar seine Vitalität von dem göttlichen Princip in uns ausgehen müsse. Denn die natürlichen Fähigkeiten der Seele werden zwar auf das innigste von den übernatürlichen Tugenden erfaßt, durchdrungen und geadelt, aber sie bleiben doch unsere eigenen Fähigkeiten, und der Act der von ihnen ausgeht, ist doch unser eigener Lebensact, er ist, wenn die Ueberlegung nicht fehlt, unser freigewollter Act und zeigt meist sogar die individuellen Eigenthümlichkeiten, Vollkommenheiten und Mängel unserer natürlichen Anlagen.

Man kann sich für eine so schroffe Auffassung von der Göttlichkeit unserer Heilsacte nicht auf Stellen der heiligen Schrift berufen, wie wenn der Apostel von sich sagt: Vivo jam non ego, vivit vero in me

---

1) In diesem Sinne sagt Dom. Soto: „Quemcumque actum potest habere ille, qui est in gratia, potest etiam quoad substantiam operis elicere peccator ex puris naturalibus.“ De nat. et grat. l. 2. c. 14.

Christus. Oder wenn wir als Reben bezeichnet werden, welche ihren Nahrungsstoff und ihre Fruchtbarkeit lediglich aus dem Weinstocke ziehen. Denn wenn man diese Ausdrücke im strengen Sinne nehmen wollte, würden sie zu einer pantheistisch-quietistischen Absorption des Geschöpfes durch die Gottheit, zu einem Aufgehen der Natur in der Gnade führen. Der Apostel will offenbar nur sagen, daß er den alten Menschen ausgezogen und den neuen Christus angezogen, daß sein geistiges Leben nur in Christus gründet, daß es ihn zum Gegenstande aller seiner Bestrebungen hat, nur durch seine Grundsätze geleitet wird, und durch seine Gnade ein wahrhaftes Leben, nämlich ein übernatürliches, christliches Leben ist. Die Gläubigen bilden ja doch keinen physisch einheitlichen Organismus mit Christus, wie die Reben mit dem Weinstock, darum kann ihr Leben nicht so vollständig von Christus abhängig sein, wie das der Reben von dem Weinstocke; weil sie wirklich für sich bestehende Individuen sind, so müssen sie auch ein individuelles selbstständiges Leben behalten, ihr Leben kann nicht lediglich das Leben Christi sein.

Genauer bezeichnet diesen Sachverhalt ein anderes analoges Bild, welches der heil. Jakobus gebraucht[1]). Das übernatürliche „Wort" wird uns eingepflanzt. Also auf den wilden Stamm der Natur, der aus sich nur ungenießbare Früchte bringen würde, wird ein Edelreiß gepfropft. Es wird ein übernatürliches Seins- und Thätigkeitsprincip unserer Natur eingeflanzt, kraft dessen nun der Wildling edelste Früchte für das ewige Leben trägt, und also nicht mehr Wildling, sondern ein edeler Stamm genannt werden muß. Der alte Stamm liefert aber die Säfte für das Pfropfreis: in und durch dasselbe werden sie jedoch so veredelt, daß sie ihre natürliche Wildheit nicht mehr geltend machen können; es sind aber und bleiben die Säfte des Stammes, welche nun die edelen Früchte zeitigen. So bleiben unsere natürlichen Kräfte unter dem Einfluß der Gnade und der Tugenden; sie werden aber von dem Edelreis so innerlich modificirt und veredelt, daß sie die edelsten Früchte tragen.

Der heil. Paulus hat freilich diesem Bilde des Pfropfreises eine solche Wendung gegeben, welche der Thomistischen Ansicht günstiger zu sein scheint. Er läßt den wilden Oelzweig unserer Natur auf Christus, den edlen Olivenbaum, aufgepfropft werden[2]). Das ganze Leben zieht also unsere Natur nur aus Christus.

---

1) Δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν. 1, 21.
2) Röm. 11, 17.

Aber jedenfalls wird der aufgepfropfte Oleaster nicht mehr Eins mit dem edlen Olivenbaum, als die Reben mit dem Weinstock. Und selbst aus diesem Bild folgt, wie wir sahen, nichts für das Aufhören der natürlichen Lebensthätigkeit der Gläubigen. Ein aufgepfropfter Wildling dagegen wird, wenn er auch seinen Saft aus dem edlen Stamme zieht, doch nicht ganz seine natürlichen Eigenschaften verlieren. Wenn er sie aber wirklich ganz verlöre, so käme das gerade daher, daß er einen physisch einheitlichen Organismus mit dem Stamme bildet. Dies trifft aber bei der Einpflanzung der Gerechtfertigten in den mystischen Leib Christi nicht zu. Die Verbindung derselben mit der Gottheit durch die Gnade ist zwar in einem gewissen Sinne eine physische, d. h. keine blos moralische, aber immer bleibt der gerechtfertigte Mensch in seiner individuellen Selbständigkeit bestehen und behält seine eigene Lebensthätigkeit, die allerdings von der Gnade innerlichst durchdrungen ist, nicht wie manche Molinisten das Verhältniß zu fassen scheinen, neben derselben sich geltend macht.

6. Mit vorstehender Frage hängt noch die andere zusammen: Kann durch fortgesetzte Uebung im Guten, unter dem Einflusse der übernatürlichen Gnade, ein übernatürlicher habitus der Tugend erworben werden? Concreter gesprochen: Kann ein Sünder, dem die übernatürlichen Tugenden fehlen, durch fortgesetzte Liebesacte den übernatürlichen habitus der caritas erwerben?

Die Antwort auf diese Frage lautet verschieden, je nachdem man zum übernatürlich guten Acte des Nichtgerechtfertigten mit vielen Molinisten rein actuale Gnade verlangt, oder mit den Thomisten auch für sie habituelle, wenn auch vorübergehende, übernatürliche Dispositionen fordert. Im ersteren Falle erscheint es nicht möglich, daß durch noch so viele übernatürliche Acte eine übernatürliche Fertigkeit sich in der Seele ausbilde. Eher begreiflich wäre es, wenn für jeden Act eine vorübergehende Disposition in der Seele gegeben würde. Eine solche könnte wohl durch Uebung Bestand und Festigkeit erlangen und so zum wahren, übernatürlichen Tugendhabitus werden. Ohne Schwierigkeit ist freilich auch diese Vorstellung nicht. Man wird darum wohl die übernatürlichen Tugenden als habitus per se infusi bezeichnen müssen, d. h. als solche, die nur durch Gottes Einwirkung erzeugt werden können, nicht wie etwa das Charisma der Weisheit nur per accidens eingegossen werden.

§. 472.

Die Gaben des heiligen Geistes.

I. Daß in der Rechtfertigung, neben den Tugenden, uns noch Gaben des heiligen Geistes eingegossen werden, ist nicht ebenso theologisch gewiß, als daß wir die Tugenden empfangen. Mußte es schon als eine bloße theologische Lehrmeinung, wenngleich von bester Begründung, bezeichnet werden, daß uns übernatürliche Fertigkeiten für die sittlichen Tugenden mit der Gnade gegeben werden, so muß bei den dona Sp. S. noch nachdrücklicher betont werden, daß ihre Eingießung nicht mit aller Strenge begründet werden kann. Nicht blos Skotus, sondern auch andere hervorragende Theologen, behaupten, sie seien von den Tugenden nicht verschieden, und Sylvius erklärt diese Meinung für probabel.

1. Doch hält die größere Mehrzahl der Theologen mit dem heil. Thomas[1]) und dem heil. Bonaventura an der Existenz von Gaben des heiligen Geistes, als von den Tugenden unterschiedenen habitualen Dispositionen der begnadigten Seele fest. Wir glauben aber auch diese Lehre darum nicht abweisen oder auch nur übergehen zu dürfen, weil sie uns immer klarer und deutlicher den reichen, vollen Inhalt des Gnadenstandes kennen lehrt. Wenn die Gaben des heiligen Geistes auch nicht real von den Tugenden unterschieden sind, begrifflich sind sie jedenfalls etwas anderes, sie stellen eine besondere Seite des Gnadenlebens dar. Die Gnade ist ein so reicher, unschätzbarer Besitz, daß er nicht blos die Substanz der Seele, sondern auch ihre Fertigkeiten in Besitz nimmt, und diese nicht blos für die theologischen, sondern auch für die sittlichen Tugenden disponirt, und neben letzteren auch den Seelenvermögen noch eine besondere Disposition für die Einwirkungen des heiligen Geistes verleiht; in dieser habituellen Empfänglichkeit der Seele für die unmittelbaren Eingebungen und Bewegungen des heiligen Geistes besteht nämlich das Wesen des donum Spiritus S.

2. Indem wir in der Vertheidigung der dona Sp. S. und in der Bestimmung ihres Wesens den beiden genannten großen Lehrern des Mittelalters folgen, wollen wir jedoch keineswegs mit ihren Einzeluntersuchungen und deren Ergebnissen uns eingehend beschäftigen; es sind dies meist nur fromme und geistreiche Combina-

1) Vgl. S. Thomae A. de septem donis Sp. S. doctrina proposita et explicata a. C. Weiss, Viennae 1895.

tionen und sinnige Betrachtungen über einen mehr die Mystik berührenden Gegenstand; strenge theologische Schlußfolgerungen und Beweise fehlen da selbstverständlich. So wenn es sich um die genaue Zahl der sieben Gaben des heiligen Geistes handelt, um ihre Gruppirung, um ihre logische Unterscheidung, um ihr genaues Verhältniß zu den einzelnen Tugenden, um ihre Combination mit den Seligkeiten u. s. w. In diesen Punkten stimmen die Theologen nicht nur nicht mit einander überein, sondern selbst der heil. Thomas trägt darüber verschiedene Auffassungen vor, und zwar nicht etwa blos in Schriften, die verschiedenen Lebensaltern des heiligen Lehrers angehören, sondern — ein Fall, der wohl sonst nicht wieder vorkommt — selbst in der Summa theologica, dem reifsten Werke seiner Studien, stimmen seine Ausführungen in der prima secundae und in der secunda secundae nicht in allem überein: ein deutlicher Beweis, daß es sich hier um geistreiche und sinnige, fromme Erwägungen, nicht um theologische Sätze handelt [1]).

---

1) Theilweise hat sich der heil. Thomas dabei auch von dem auf die dona bezüglichen Betrachtungen und Combinationen der heiligen Väter, des heil. Gregor d. G. und des heil. Augustinus, leiten lassen. Ersterer knüpft z. B. an die Zahl der Söhne und Töchter Jobs, an ihre familiären Beziehungen zu einander sinnreiche Erwägungen über das Verhältniß der sieben Gaben zu den Tugenden. Diese allegorisirende Schrifterklärung kann aber zu keinen streng theologischen Schlußfolgerungen berechtigen. Der heil. Augustinus hat sehr weitläufig in seiner Erklärung der Bergpredigt die ersten sieben Seligkeiten mit den sieben Gaben des heiligen Geistes in Beziehung gesetzt, wobei er freilich die Ordnung umkehren mußte. Er trägt da sehr geistreiche, tiefe Gedanken über die Gaben des heiligen Geistes vor, aber man gewinnt doch den Eindruck, daß diese Combination mehr oder weniger willkürlich ist; ein so scharfer Geist mit so feiner Combinationsgabe hätte auch jede der acht Seligkeiten, mit jeder der sieben Gaben in Beziehung bringen können.

Der objective Zusammenhang zwischen den Gaben des heiligen Geistes und den Seligkeiten, sowie auch weiter mit den Früchten des Geistes, soll damit nicht geleugnet werden; nur die Combination der einzelnen Gaben mit den einzelnen Seligkeiten und Früchten ist mehr oder weniger freier, sinniger Reflexion, wie sie auch der heil. Thomas anstellt, 1. 2. qq. 69 et 70, anheimgegeben. Das Verhältniß der Gaben, Tugenden, Seligkeiten und Früchte im allgemeinen charakterisirt er sehr bündig in folgender Weise: In virtute enim est considerare habitum et actum. Habitus autem virtutis perficit ad bene agendum. Et si quidem perficiat ad bene operandum humano modo, dicitur *virtus*; si vero perficiat ad bene operandum supra modum humanum, dicitur *donum*. Unde Philosophus supra communes virtutes ponit virtutes quasdam heroicas: prout cognoscere visibilia Dei sub aenigmate est per modum humanum, et haec cognitio pertinet ad virtutem fidei; sed cognos-

Auch die große Anzahl von Versuchen, die Tugenden und Gaben von einander genau zu unterscheiden, von denen schon der heil. Thomas eine große Reihe anführt, zeigt deutlich, daß es sich hier um eine Lehre handelt, welche keine so klaren, objectiven Fundamente in der Schrift hat; erst nach und nach ist eine bestimmte Auffassung, und zwar die des heil. Thomas, zur allgemeinen Geltung gekommen.

II. 1. Um das Wesen der Gaben des heiligen Geistes, ihren specifischen Unterschied von den eingegossenen Tugenden zu bestimmen und ihre Existenz in der Seele des Gerechten nachzuweisen, muß man mit dem heil. Thomas[1]) von dem „siebenfachen Geiste"

---

cere ea perspicue et supra humanum modum pertinet ad donum intellectus. Actus autem virtutis vel est perficiens, et sic est *beatitudo*, vel est delectans et sic est *fructus*. Lect. 6 in ep. ad Galat. c. 5.

1) Si loquamur de dono et virtute secundum nominis rationem, sic nullam habent oppositionem ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur, secundum quod hominem perficit ad bene agendum . . . Ratio autem doni sumitur secundum comparationem ad causam, a qua est. Nihil autem prohibet, illud quod est ab alio ut donum, esse perfectivum alicujus ad bene operandum, praesertim cum virtutes quaedam nobis sint infusae a Deo. Unde secundum hoc donum a virtute distingui non potest. Et ideo quidam posuerunt quod dona non essent a virtutibus distinguenda. Sed eis remanet non minor difficultas, ut scl. rationem assignent, quare quaedam virtutes dicantur dona et non omnes; et quare aliquae computentur inter dona, quae non computantur inter virtutes, ut patet de timore. Unde alii dixerunt dona a virtutibus esse distinguenda, sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quae scl. ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis, aut e converso. Considerantes enim aliqui quod inter septem dona quatuor pertinent ad rationem, scl. sapientia, scientia, intellectus et consilium, et tria ad vim appetitivam scl. fortitudo, pietas et timor, posuerunt quod dona perficiebant liberum arbitrium, secundum quod est facultas rationis, virtutes vero secundum quod est facultas voluntatis; quia invenerunt duas solas virtutes in ratione vel intellectu, scl. fidem et prudentiam, alias vero in vi appetitiva vel affectiva. Oporteret autem si haec distinctio esset conveniens, quod omnes virtutes essent in vi appetitiva et omnia dona in ratione. Quidam vero considerantes, quod Gregorius dicit (Moral. l. II c. 26.), quod donum Sp S., quod in mente sibi subjecta format prudentiam, temperantiam, justitiam et fortitudinem, eamdem mentem munit contra singula tentamenta per septem dona, dixerunt, quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad resistendum tentationibus. Sed nec ista distinctio sufficit, quia etiam virtutes tentationibus resistunt inducentibus ad peccata, quae contrariantur virtutibus; unumquodque enim naturaliter resistit suo contrario, quod praecipue patet de caritate, de qua dicitur, Cantic. 8, 7: *Aquae multae non potuerunt exstinguere caritatem.* Alii vero consi-

ausgehen, welcher nach dem Propheten Isaias über dem Messias ruhen wird. „Und der Geist des Herrn wird über ihm ruhen: der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rathes und der Stärke, der Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit, und der Geist der Furcht des Herrn wird ihn erfüllen[1])". Die sieben Gaben des heiligen Geistes werden als eben so viele „Geister" bezeichnet. Da sie aber doch Zustände, Fertigkeiten der

---

derantes quod ista dona traduntur in Scriptura secundum quod fuerunt in Christo, ut patet Is. 11, dixerunt quod virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum, sed dona ordinantur ad hoc, ut per ea conformemur Christo praecipue quantum ad ea, quae passus est, quia in passione ejus praecipue hujusmodi dona resplenduerunt. Sed hoc etiam non videtur sufficiens, quia ipse Dominus praecipue nos inducit ad sui conformitatem, secundum humilitatem et mansuetudinem (Matth. 11, 29) . . . et secundum caritatem (Joan. 15, 12) . . . Et hae etiam virtutes praecipue in passione Christi resplenduerunt.

Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturae, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur Is. 11, 2: *Requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus etc.* Ex quibus verbis manifeste datur intelligi, quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quamdam motionem ab exteriori. Est enim considerandum, quod in homine est duplex principium movens: unum quidem interius, quod est ratio, aliud autem exterius, quod est Deus . . . Manifestum est autem, quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori; et haec est perfectio mobilis, in quantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est, quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur; sicut videmus, quod perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a doctore. Manifestum est autem, quod virtutes humanae perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur; et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur promte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Is. 50, 5: *Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii;* et Philosophus etiam dicit: in cap. de bona Fortuna c. 8 l. VII Mor., quod „his, qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio", quam sit ratio humana. Et hoc est quod quidam dicunt quod dona perficiunt hominem ad altiores actus, quam sint actus virtutum. 1. 2. q. 68 a. 1.

1) Is. 11, 2, 3.

Seele sind, so kann ihnen dieser Name nur deshalb zukommen, weil sie vom heiligen Geiste gegeben werden, und weil der Antrieb zu deren Acten nicht lediglich von unseren geistigen Vermögen, sondern in besonderer Weise von Gott, vom heiligen Geist, ausgeht. Wir können diese Fertigkeiten, wie die Stärke, die Weisheit auch durch entsprechende Tugenden haben; welche ja auch vom heiligen Geiste eingegossen werden; sollen sie in besonderer Weise vom heiligen Geist sein, in besonderer Beziehung zu ihm stehen, so müssen ihre Acte nicht von der Vernunft, welche mit Hilfe des auxilium gratiae generale die gewöhnlichen Tugendacte leitet und eingibt, sondern von der Inspiration des heiligen Geistes ausgehen. Darnach muß man die Gaben des heiligen Geistes als habituelle Dispositionen der im Gnadenstande befindlichen Seele bezeichnen, durch welche dieselbe für die Bewegung und Inspiration des heiligen Geistes besonders empfänglich gemacht wird.

2. Solche Dispositionen in der Seele des Gerechtfertigten anzunehmen, sind wir mit Rücksicht auf die entsprechende Ausstattung des Gottmenschen durchaus berechtigt; denn sein Gnadenleben, seine Gnadenausstattung ist nicht nur das Muster und Vorbild unseres Gnadenstandes, sondern gerade diese besondere Seite der heiligmachenden Gnade muß bei uns mehr zur Geltung kommen als bei unserem Vorbilde. Von einem mehrfachen Geiste kann bei ihm überhaupt nicht die Rede sein. Die hypostatische Union und die selige Anschauung[1]) verband ihn so innig mit der Gottheit, stellte ihn so unmittelbar unter die Leitung und damit alle seine Handlungen unter die Bewegungen „seines Geistes", daß er besonderer Einwirkungen des heiligen Geistes zu verschiedenen Acten, etwa der Frömmigkeit, der Weisheit nicht bedurfte. Der siebenfache Geist, welcher auf ihm ruhte, kann also nur eine Mannigfaltigkeit von Aeußerungen seines

1) Sehr schön weist der heil. Thomas nach, wie auch für uns die dona Sp. S. im Himmel der Substanz nach bleiben werden: De donis dupliciter possumus loqui: uno modo quantum ad essentiam donorum; et sic perfectissime erunt in patria, sicut patet per auctoritatem Ambrosii inductam. Cujus ratio est, quia dona Sp. S. perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Sp. S.; quod praecipue erit in patria, quando *Deus erit omnia in omnibus*, ut dicitur 1 Cor. 15, 28, et quando homo totaliter erit subditus Deo. Alio modo possunt considerari quantum ad materiam circa quam operantur; et sic in praesenti habent operationem circa aliquam materiam, circa quam non habebunt operationem in statu gloriae, et secundum hoc non manebunt in patria, sicut supra de virtutibus cardinalibus dictum est. Ibid. a. 6.

einheitlichen Gnadenlebens bezeichnen. Die Siebenzahl soll ja offenbar keine logisch genaue Eintheilung und Aufzählung bieten, sondern eben nur die Fülle, die Gesammtheit der Gnaden bezeichnen. Wir haben hier offenbar eine poetische Häufung der Ausdrücke, wie sie bei den Propheten nicht selten ist; logische Genauigkeit ist da nicht vorauszusetzen; ohne Beanstandung kann man darum mit Suarez auch mehr oder weniger als sieben Gaben annehmen, zumal es nicht leicht fällt, alle Ausdrücke für die „Geister" genau zu definiren und gegen einander abzugrenzen. Indeß wäre es durchaus unberechtigt, von dieser durch die heilige Schrift und die Praxis der Kirche geheiligten Siebenzahl[1]) abzugehen, namentlich wenn es sich um unsere Gaben des heiligen Geistes handelt.

In unserem Gnadenstande nämlich ist eine Scheidung und genauere Bestimmung der einzelnen Gaben weit mehr berechtigt; es sind wirklich mannigfache, ja viele Seiten unserer übernatürlichen Thätigkeit, welche eine Bewegung, Anregung, besondere Erleuchtung durch den heiligen Geist als höchst wünschenswerth, nicht selten als nothwendig erscheinen lassen.

Schon im natürlichen Leben versagt gar häufig menschliche Einsicht, Ueberlegung, Geschicklichkeit, Kraft; nur Gottes unmittelbare Vorsehung kann da Rath schaffen. Manchmal kommen die Katastrophen so unvorhergesehen über das arme Menschenkind, daß es gar nicht überlegen, keine menschlichen Mittel anwenden kann.

---

1) Der heil. Thomas beweist die Siebenzahl der dona aus der Natur der Sache. Sicut vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis (in virtutibus moralibus), ita omnes vires humanae natae sunt a Deo moveri per instinctum Dei, sicuti a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis, quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scl. in ratione et in vi appetitiva. Ratio autem est speculativa et practica; et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quae pertinet ad inventionem et judicium de veritate. Ad appehensionem igitur veritatis perficitur speculativa ratio per *intellectum*, practica vero per *consilium*. Ad recte autem judicandum speculativa quidem per *sapientiam*, practica vero per *scientiam* perficitur. Appetitiva autem virtus in his quidem, quae sunt ad alterum, perficitur per *pietatem*, in his autem quae sunt ad seipsum, perficitur per *fortitudinem* contra timorem periculorum; contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium per *timorem* secundum illud Prov. 15, 27: *In timore Domini declinat omnis a malo*, et Ps. 118, 120: *Confige timore tuo carnes meas, a judiciis enim tuis timui*. Et sic patet quod haec dona extendunt se ad omnia, ad quae se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales. Ibid. a. 4. Vgl dagegen 2. 2. q. 8. a. 6.

Manchmal sind die Verhältnisse so schwierig, daß kein Mensch Rath zu schaffen vermag: gar nicht selten sind wir an den entscheidenden Wendepunkt von Lebensverhältnissen gestellt, deren Verlauf nicht in unserer Gewalt steht. Da spricht man denn nicht selten von der Inspiration des Augenblicks, oder wie die Philosophen, welche der heil. Thomas anführt, von dem guten Glücke, das uns einen bestimmten Entschluß fassen ließ. Aber selbst die Philosophie kann nicht, wie der heilige Lehrer bemerkt, umhin anzuerkennen, daß außergewöhnliche Thaten, heroische Tugenden, göttliche Thaten nur von einer unmittelbaren göttlichen Vorsehung kommen können.

Aehnlich ist es im sittlichen, übernatürlichen Leben. Für gewöhnliche Verhältnisse sind unsere Geisteskräfte durch die eingegossenen Tugenden hinreichend für ein gottgefälliges, heiliges Leben ausgerüstet: aber wir besitzen dieselben nicht im vollkommensten Grade[1]);

---

1) Dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his, in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Sp. S. instinctus, per consequens est necessarium donum. Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo: primo quidem naturali perfectione, secundum scl. lumen naturale rationis; alio autem modo quadam supernaturali perfectione per virtutes theologicas . . . Et quamvis haec secunda perfectio sit major quam prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine quam secunda. Nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta; imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum. Manifestum autem est, quod unumquodque quod perfecte habet naturam vel formam aliquam aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui omni natura et voluntate interius operatur; sed id quod imperfecte habet naturam aliquam vel formam aut virtutem, non potest per se operari nisi ab altero moveatur: sicut sol, quia est perfecte lucidus, per se ipsum potest illuminare, luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam qui perfecte novit artem medicinae, potest per se operari, sed discipulus ejus, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. Sic igitur quantum ad ea quae subsunt humanae rationi, in ordine scl. ad finem connaturalem homini, homo potest operari per judicium rationis; si tamen etiam in hoc homo adjuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis. Unde secundum philosophos non quicumque habebat virtutes morales, acquisitas habebat virtutes heroicas vel divinas. Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Sp. S. secundum illud Rom. 8, 14: *Qui spiritu Dei aguntur*, hi filii Dei sunt . . . et haeredes, et Ps. 142, 10

darum kommen zahlreiche Fälle vor, wo wir einer besonderen Erleuchtung und Kräftigung durch die Gabe des heiligen Geistes bedürfen. Dies ist insbesondere in sehr schwierigen Verhältnissen, bei plötzlich hereinbrechenden Gefahren des Heiles, bei wichtigen Schritten unseres Lebens, bei Berufungen zu einem vollkommeneren Stand, bei der Ausübung ungewöhnlicher, heroischer Tugendacte u. s. w. der Fall.

Wunderbar kann man dieses Einwirken des heiligen Geistes nicht nennen, wie es etwa die Inspiration der Hagiographen, die Verleihung der Sprachengabe ist. Außerordentlich in relativem Sinne ist es allerdings, aber es gehört immerhin zu der regelrechten übernatürlichen Vorsehung, welche für bestimmte, immer wiederkehrende Nöthen und Verhältnisse Anordnungen trifft. Dies zeigt sich recht deutlich in der heiligen Firmung, welche nach allgemeiner Lehre und christlicher Auffassung gerade die Gaben des heiligen Geistes in besonderer Weise zu verleihen eingesetzt ist. Dieselben werden uns freilich schon in der heiligen Taufe mit der Rechtfertigung verliehen; aber wie die Firmung die Vollendung, Ergänzung, „Besiegelung" (σφραγίς) der Taufe ist, so wird uns in derselben auch der siebenfache Geist in reichlicherem, vollkommerem Maße verliehen. Die Firmung rüstet die Getauften zu Streitern Christi aus, welche insbesondere den Glauben frei und standhaft bekennen und nöthigenfalls ihn mit ihrem Blute bezeugen müssen. Für so schwierige Verhältnisse reichen allerdings die gewöhnlichen Tugenden nicht aus; die Leitung unserer Handlung durch die Vernunft selbst, wenn sie vom Glauben erleuchtet ist, reicht nicht immer aus: der heilige Geist muß dann selbst uns erleuchten und leiten und stärken. Darum finden wir die heiligen Martyrer besonders mächtig vom heiligen Geiste erfüllt. Sie sollen wie der göttliche Heiland sie ermuntert, nicht Sorge haben, was sie vor den Richtern sprechen werden. Der heilige Geist wird ihnen die Worte in den Mund legen. Ihre Handlungen stimmen manchmal mit den gewöhnlichen sittlichen Normen, wie sie die Vernunft und selbst der Glaube an die Hand gibt, nicht überein. Sie treten öffentlich vor den Verfolgern auf, um den Martyrtod zu finden. Jene Martyrer, welche man nach dem Berichte des heil. Hieronymus in vita S. Pauli durch Unzucht dem geistigen Tode überantworten wollte,

---

dicitur: Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam; quia sel. in hereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a Sp. S. Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Sp. S. S. Thomas, 1. 2. q. 68. a. 2.

bissen sich die Zunge ab und schleuderten sie in das Angesicht der verlockenden Dirnen, und dies, wie derselbe heilige Kirchenlehrer bemerkt, auf Antrieb des heiligen Geistes. Die heil. Apollonia stürzte sich selbst in das zubereitete Feuer majori S. Sp. flamma intus accensa, wie das Martyrologium Romanum bemerkt[1]).

3. Diese Eingebungen braucht man durchaus nicht als eigentliche wunderbare Charismen des heiligen Geistes zu fassen: sie gehören zu den zwar weniger gewöhnlichen, aber doch mehr oder weniger regelrechten Einwirkungen Gottes auf das übernatürliche Leben[2]). Denn das Martyrium gehört mit zu den regelrechten Erscheinungen der Kirche Christi. In einer und der andern Form müssen es alle Gläubigen durchmachen; Verfolgungen und Leiden für den Glauben, öffentliches Bekenntniß und Ausübung desselben gehört zu den allgemeinen Pflichten des Christen[3]). Darum sind die dazu erforderlichen Gaben des heiligen Geistes keine wunderbaren, sondern eher regelmäßige Wirkungen der Gnade. Jedenfalls kommen schwierige, unerwartete, wichtige Verhältnisse, zu welchen menschliche Einsicht und Tüchtigkeit nicht ausreicht, in jedem Menschenleben vor. Für keinen Christen können also die Gaben des heiligen Geistes als überflüssig bezeichnet werden. Sie werden aber um so nothwendiger, je höher die begnadigte Seele in der Vollkommenheit steigt; denn auf den höheren, schwierigeren Stufen des Gnadenlebens erweist sich gar oft menschlicher Rath und Einsicht, erweisen sich die gewöhnlichen Normen der von dem Glauben erleuchteten Vernunft als unzureichend. Darum beten denn auch die großen Heiligen bei ihren für die Kirche begonnenen Unternehmungen, besonders die Ordensstifter bei der Einrichtung ihrer Institute, um die Erleuchtung des heiligen Geistes. Aber auch die gewöhnlichen Gläubigen haben die fromme Gewohnheit und werden dazu von der Kirche angeleitet,

---

1) Die 9. Febr.

2) Nicht immer freilich kann man die Inspiration des heiligen Geistes als donum von einer wunderbaren Eingebung streng scheiden, wie auch Gebetserhörung und Wunder oft in einander gehen. Desgleichen kann die unmittelbare Bewegung des heiligen Geistes, wie sie bei den dona sich äußert, manchmal kaum von der actualen Gnade unterschieden werden. Bei plötzlichen, psychologisch nicht erklärbaren Bekehrungen oder Berufungen z. B. ist die Bewegung des heiligen Geistes erstens eine wunderbare, wie es sonst nur etwa bei der Prophetie der Fall; sie kann zweitens unmittelbar die Geisteskräfte bewegen, wie dies bei den Gaben geschieht und erfüllt drittens zugleich die Aufgabe der gratia praeveniens.

3) Omnes qui pie volunt vivere in Christo Jesu, persecutionem patientur. 2 Tim. 3, 12.

wenigstens bei schwierigeren, wichtigeren Unternehmungen und Lebensabschnitten, um die Gaben des heiligen Geistes zu bitten. Für gewöhnliche Verhältnisse reicht jene gewöhnliche Gnade aus, durch welche die eingegossene Tugend in Thätigkeit versetzt wird, und darum betet man in gewöhnlichen Verhältnissen nur um sie.

4. Damit ist nun freilich immer noch nicht bewiesen, daß die Gaben des heiligen Geistes habituale Dispositionen der Seele sein müssen: sie könnten ja als vorübergehende Einflüsse bei den jeweiligen Bedürfnissen gegeben werden. So wird ja auch das Charisma der Prophetie nicht als dauernde Zuständlichkeit, sondern als bloße vorübergehende Erleuchtung gegeben; auch das Charisma der Weisheit nur Einzelnen, wie den Aposteln und anderen großen Lehrern und Heiligen als dauerndes Charisma verliehen, manchen wird aber blos eine momentane Erleuchtung gegeben, wie der Machabäischen Mutter, welche in ihrer Aufmunterung an ihre Söhne „voll der Weisheit" war [1]).

Man kann nicht behaupten, daß die Gaben des heiligen Geistes, der „siebenfache Geist Gottes", gerade als dauernder Zustand gegeben werden müßten; aber es ist diese Art der Bewegung der Seele durch den heiligen Geist die der göttlichen Weisheit angemessenste, und entspricht durchaus den sonstigen Wegen der göttlichen Vorsehung [2]). Auch schon der Name: Geist des Herrn, Geist der Weis-

1) 2 Machab. 7, 21.

2) Scheeben bedient sich eines recht anschaulichen Bildes, um das Verhältniß der Gaben zu den Tugenden zu illustriren. „Die eingegossenen Tugenden als solche sind in Bezug auf die Art und Weise ihrer Bethätigung analoge Kräfte und Organe für eine Selbstthätigkeit des Menschen, wie die Hände zum Arbeiten, die Füße zum Gehen; oder um sie als äußere übernatürliche Organe besser zu charakterisiren, sie verhalten sich wie Ruder und Flügel, womit der Mensch von außen versehen wird, um sich nach einem Ziel hinzubewegen, welches er mit seinen natürlichen Kräften und Organen nicht erreichen könnte. Neben und über einer solchen übernatürlichen Ausrüstung und Bethätigung der Seele ist aber noch eine andere denkbar, welche der natürlichen Ausrüstung und Bethätigung nicht analog, sondern entgegengesetzt ist, eine solche nämlich, wodurch die Seele nicht so sehr befähigt wird, sich selbst zu bewegen, als vielmehr sich vom Geiste Gottes durch seine Inspiration bewegen und regieren zu lassen, welche also in der Empfänglichkeit und Gefügigkeit für besondere göttliche Einwirkungen besteht. Wenn die eingegossenen Tugenden wie von Gott geschenkte Ruder und Flügel sich verhalten, so kann die Seele nebenhin noch Eigenschaften besitzen, welche sich ähnlich verhalten, wie die Segel an einem Schiffe und das elastische Flaumgefieder des Vogels, welche, vom Winde erfüllt, geschwellt und gebläht werden, indem sie die Seele befähigen, sich vom Hauche des heiligen Geistes leicht ergreifen und schwellen, treiben und bewegen zu lassen. So lange es nämlich feststeht, daß der

heit bezeichnet eine dauernde, den Menschen beherrschende Gesinnung, eine feste innere Zuständlichkeit. Jedenfalls beweisen die Gründe, welche wir für die Eingießung der Tugenden anführten, auch für die Verleihung von ständigen Gaben des heiligen Geistes. Wenn es nämlich der göttlichen Weisheit und Güte angemessen ist, den Menschen nicht blos von Fall zu Fall durch seine actuale Gnade zum Streben nach dem übernatürlichen Ziele zu befähigen, sondern ihr bleibende Principien, die tugendhaften habitus, zur heilbringenden Thätigkeit einzupflanzen, so wird dieselbe Weisheit und Güte auch der begnadigten Seele eine beständige Disposition, eine bleibende Geneigtheit verleihen, den besonderen Einflüssen des heiligen Geistes zu folgen. Wegen der Unvollkommenheit der Tugenden sind diese besonderen Erleuchtungen und Bewegungen des heiligen Geistes, wenn auch nicht so streng und regelmäßig, aber doch vielfach nothwendig, um die Seele zu ihrem übernatürlichen Ziele zu führen. Sie gehören zu den regelmäßigen Führungen der begnadigten Seele; darum ist es sehr angemessen, daß die Seele ein für alle Mal eine leichte Beweglichkeit für jene Einflüsse erhalte. In dieser dauernden Leichtigkeit aber, den göttlichen Inspirationen zu folgen, besteht gerade das Wesen der dona Sp. S. [1]).

5. Wir können die Sache noch etwas anders fassen — und dann ergeben sich die Geistesgaben aus der Gnade und den Tugenden wie von selbst. Die heiligmachende Gnade geht in ihrem innersten Wesen auf Gott, verbindet die Seele mit Gott, ihrem letzten

heilige Geist in der Ordnung der Gnade noch auf eine speciellere höhere Weise den Verstand erleuchten und den Willen bewegen kann, als er es durch die eingegossenen Tugenden als solche thut: so lange kann und muß man auch in der übernatürlichen Ausstattung der Seele auf ähnliche Weise eine doppelte Seite unterscheiden, wie in dem Talente eines Schülers eine besondere Fähigkeit zum Selbstdenken, und die Fähigkeit, einem hervorragenden Lehrer in seinem Unterrichte zu folgen und von seinem Lichte sich erleuchten zu lassen." Dogmat., 3. Bd., S. 913 f.

1) Dona sunt quaedam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc quod homo bene sequatur instinctum Sp. S. Manifestum autem est . . . quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam, secundum quod aliqualiter participat rationem, in quantum scl. nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Sp. S. se habent ad homines in comparatione ad Sp. S., sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivae disponuntur ad promte obediendum rationi. Unde et dona Sp. S. sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad promte obediendum Sp. sancto. S. Thom. Ibid. a. 3.

Ziele, und speciell die Tugenden befähigen die Seele, mit übernatürlichen Kräften nach diesem Ziele zu streben. Sie geben also auch eine besondere Geneigtheit, sich den Regungen der actualen Gnade hinzugeben, die eingegossenen Tugenden durch den actualen Gnadeneinfluß des heiligen Geistes in Thätigkeit übergehen zu lassen.

Eine solche Geneigtheit der Seele ist nun gar nicht denkbar ohne eine ganz entsprechende Disposition, sich leicht vom heiligen Geiste auch unmittelbar beeinflussen zu lassen. Der Gnadenstand, specieller die Thätigkeitsprincipien, also die eingegossenen Tugenden, disponiren die Seele, nicht blos den guten Gedanken, welche die Vernunft bietet, und den daraus entspringenden frommen Regungen des Willens, also im Grunde der sie ermöglichenden übernatürlichen Gnadenhilfe, zu folgen, sondern sie müssen zugleich, ja vielleicht noch dringlicher, diese Fähigkeiten für die unmittelbaren Gnadeneinflüsse des heiligen Geistes empfänglich machen. Ihr innerstes Wesen besteht in der Hinrichtung der übernatürlichen Thätigkeit auf Gott, und da diese nur durch die Gnade des heiligen Geistes möglich ist, so liegt in ihrem innersten Wesen eine habituelle Disposition, sich von dem heiligen Geiste leiten zu lassen, mag dies nun vermittelst der Leitung der Vernunft (Tugenden), oder unmittelbar von Gott (Gaben des heiligen Geistes) geschehen.

Darnach braucht man, trotz des durchaus sachlichen Unterschiedes zwischen Gaben und Tugenden, doch keine reale Distinction anzunehmen. Beide Dispositionen strahlen aus derselben Wurzel der Gnade aus, diese enthält sie virtuell in sich, und äußert gerade durch sie recht deutlich ihr innerstes Wesen: die Hinordnung der Seele auf Gott, speciell auf den heiligen Geist.

6. Nach dieser Auffassung läßt sich auch das Verhältniß der Tugenden zu den Gaben in Betreff ihrer Rangordnung leicht bestimmen. Die Gaben, so entscheidet der heil. Thomas, sind vorzüglicher, als die sittlichen Tugenden, aber über ihnen stehen die göttlichen Tugenden[1]). Die letzteren setzen nämlich die begnadigte Seele in die

1) Virtutes in tria genera distinguuntur: sunt enim quaedam virtutes theologicae, quaedam intellectuales, quaedam morales. Virtutes quidem theologicae sunt, quibus mens humana Deo conjungitur; virtutes autem intellectuales sunt, quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt, quibus vires appetitivae perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Sp. S. sunt, quibus omnes vires animae disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinae. Sic ergo videtur eadem esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Sp. S. moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas per-

innigste Beziehung zu Gott selbst: eine nähere Beziehung zu Gott kann es, wenigstens in diesem Leben, nicht geben; die Gaben stehen aber wieder in innigerer Verbindung mit Gott, als die sittlichen Tugenden, weil sie ja unmittelbar die begnadigte Seele für die Bewegungen des heiligen Geistes empfänglich machen. Die Liebe setzt aber in ein so inniges Verhältniß zu Gott, und steht mit dem Gnadenstande in so wesenhafter Beziehung, daß sie als Wurzel und einigendes Band auch der Gaben des heiligen Geistes angesehen werden kann[1]).

---

ficitur ratio, quae est virtutum moralium motiva. Unde sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas, ita virtutes theologicae praeferuntur donis Sp. S. et regulant ea. Unde Gregorius dicit, Moral. l. 1. c. 12, quod „neque ad denarii perfectionem septem filii“ (Job) i. e. septem dona, „perveniunt, nisi in fide, spe et caritate fiat omne quod agunt.“ Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales et morales, dona praeferuntur virtutibus, quia dona perficiunt vires animae in comparatione ad Sp. S. moventem; virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quod ad altiorem motorem oportet majori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus. Ibid. a. 8.

1) Sicut vires appetitivae disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita omnes vires animae disponuntur per dona in comparatione ad Sp. S. moventem. Sp. autem S. habitat in nobis per caritatem secundum illud Rom. V, 5: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Sp. S., qui datus est nobis,* sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam. Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Sp. S. connectuntur sibi invicem in caritate, ita scl. quod qui caritatem habet, omnia dona Sp. S. habet, quorum nullum sine caritate haberi potest. Ibid. a. 5.

Viertes Kapitel.

Vom Verdienste.

Die Lehre vom Verdienste ist wie die von den eingegossenen Tugenden und Gaben so innig mit dem inneren Wesen der heiligmachenden Gnade verbunden, daß sie auch unter dem dritten Kapitel, welches vom Wesen der heiligmachenden Gnade selbst handelt, behandelt werden könnte und müßte: es gehört ja zum Wesen der heiligmachenden Gnade, daß sie uns auch übernatürliche Thätigkeitsprincipien einpflanzt und unseren Thätigkeiten die Verdienstlichkeit verleiht. Weil über diese Punkte doch eingehender gehandelt werden muß, und ein Verdienst auch ohne habituale Gnade möglich ist, so ist es zweckdienlicher, darüber besonders zu handeln. Die ganze Erörterung umfaßt naturgemäß: 1° die Begriffsbestimmung des Verdienstes, 2° die Möglichkeit des Verdienstes bei Gott, 3° die Bedingungen zum Verdienste, und 4° die verschiedenen Objecte des Verdienstes.

§. 473.

Begriffsbestimmung.

1. Verdienst in concreto betrachtet, als verdienstliches Werk, ist eine Handlung, welche Anspruch auf Belohnung hat; in abstracto nennt man Verdienst diesen Anspruch selbst: Verdienst und Belohnung sind also correlate Begriffe. Es fragt sich nun sogleich, wie ein solcher Anspruch auf Belohnung einem Werke erwachsen kann, und von wem die Belohnung geleistet werden muß.

2. Das Verdienst bezieht sich immer auf eine Person, bei der, der gegenüber, um die man sich Verdienste erworben hat: diese muß denn auch selbstverständlich dem Verdienste die Belohnung zu Theil werden lassen. Wer Verdienste um das Vaterland, um das Herrscherhaus sich erwirbt, der kann von dem Vaterlande, von dem Fürsten eine entsprechende Belohnung beanspruchen. Sich um Jemand Verdienste erwerben, hat nämlich den Sinn: demselben einen Dienst erweisen, ihm einen Vortheil, ein Gut zuwenden. Es for-

dert aber die Gerechtigkeit, oder doch die Dankbarkeit, zum mindesten die Billigkeit oder Schicklichkeit, daß, wenn Jemand einem Andern einen Dienst erweist, dieser ihm durch einen Gegendienst, eine Gegenleistung denselben vergilt. Es ist dies dieselbe Gerechtigkeit, welche auch die Bestrafung der bösen That verlangt. Insofern dieselbe zum Schaden eines Andern gereicht, hat dieser das Recht, eine Genugthuung zu fordern, beziehungsweise ihm einen Schaden als Ersatz zuzufügen. Persönlich diese Genugthuung zu fordern, würde der Gesellschaft nicht zuträglich sein: sie übernimmt also regelmäßig die Strafe für ein Mißverdienst.

Aber auch die Belohnung hat einen mehr socialen als privaten Charakter. Denn wenn auch der Einzelne einen jeden ihm geleisteten Dienst durch einen Gegendienst belohnen muß, so kommt doch eigentlich die Belohnung und damit das Verdienst erst in der Gesellschaft zur vollen Geltung. Ein jedes Mitglied der menschlichen Gesellschaft, welches, sei es direct oder indirect, indem es sich oder Andere als Mitglieder der Gesellschaft vervollkommnet, zum Gemeinwohle beiträgt, jedenfalls, wenn es derselben besondere Dienste leistet, erwirbt sich um die Gesellschaft ein Verdienst im vollen Sinne des Wortes: die Gesellschaft, d. h. ihr Haupt muß diese Leistungen durch Gegenleistungen vergelten, die Verdienste belohnen[1]).

---

1) Meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quae fit secundum justitiam. Retributio autem secundum justitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius. Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicujus in societate existentis, hoc redundat in totam societatem; sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personae, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti; uno modo secundum quod debetur ei retributio a singulari persona, quam juvat vel offendit, alio modo secundum quod debetur ei distributio a toto collegio. Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem et principaliter a toto collegio, secundo vero ab omnibus collegii partibus. Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, in quantum etiam hoc vergit in bonum commune, secundum quod ipse est pars collegii; licet ei non debeatur retributio, in quantum est bonum vel malum singularis personae, quae est eadem agenti, nisi forte a seipso secundum quamdam similitudinem, prout est justitia hominis ad se ipsum. Sic igitur patet quod actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero

3. Wie bereits angedeutet, braucht der Anspruch auf Belohnung nicht gerade ein streng rechtlicher zu sein; manchmal verlangt es blos die Billigkeit oder Gerechtigkeit im weiteren Sinne, es entspricht der Ordnung, daß man eine Leistung mit einer Gegenleistung vergelte. Aber auch dann kann man ein Verdienst haben, wenn auch nicht im strengsten Sinne des Wortes. Das meritum wird nämlich eingetheilt in meritum de condigno und meritum de congruo. Bei ersterem, eigentlichem meritum beruht der Anspruch auf Belohnung auf Gerechtigkeit, bei letzterem weniger eigentlichem meritum auf einer bloßen Billigkeit und Angemessenheit[1]). So können sich die unmündigen Kinder eigentlich nicht ihre Unterhaltung oder andere Belohnung de condigno verdienen; aber es ist angemessen, daß ihnen die Eltern für ihre eifrigen Dienste Belohnungen austheilen.

4. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Gerechtigkeit, welche den Anspruch auf Belohnung verleiht, verschiedener Natur sein kann. Wenn ein Privatmann seinem Mitmenschen einen Dienst erweist, so verlangt die ausgleichende Gerechtigkeit, daß ihm eine entsprechende, man kann sagen gleich große Gegenleistung geboten werde. Diese Art der Gerechtigkeit, die justitia commutativa, schafft nämlich Ordnung, Gleichheit, richtiges Verhältniß in Handel und Wandel, insbesondere in Verträgen zwischen Privatpersonen, die einander gleichberechtigt gegenüber stehen. Der Empfänger des Dienstes muß einen gleich großen Gegendienst als Belohnung leisten; man nennt aber dann die Belohnung genauer Lohn (welchem der Verdienst entspricht) oder Entschädigung, Bezahlung. Nur wenn es sich um außergewöhnliche Dienstleistungen handelt, kann man dennoch von Verdiensten sprechen, und die Belohnungen können nach den strengen Regeln der ausgleichenden Gerechtigkeit nicht bestimmt werden. Immerhin ist es aber ein Höherstehender, ein Oberer, der die Belohnung austheilt; bei Gleichgestellten spricht man kaum von Belohnung.

Regelmäßig erfolgen nämlich die Belohnungen nach den Normen der vertheilenden Gerechtigkeit (justitia destributiva). Weil dieselben, wie gesagt, mehr socialer, als privater Natur sind,

---

rectitudinis et peccati secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti secundum retributionem justitiae ad alterum. S. Thom. 1. 2. q. 21. a. 3.

1) Meritum dupliciter dicitur: uno modo per quem efficitur, ut ipse agens habeat debitum recipiendi et hoc vocatur meritum *condigni*; alio modo per quem efficitur, ut sit debitum dandi in dante secundum decentiam ipsius, et ideo hoc meritum dicitur meritum *congrui*. Supplem. q. 14. a. 4.

so nennt man Belohnung im engeren Sinne eine von der Gesellschaft oder ihrem Leiter verliehene Gegenleistung für eine Leistung, die der Gesellschaft in irgend einer Weise zu Gute kommt. Es ist nun gerade die justitia distributiva, welche zwischen den Verdiensten der Gesellschaftsglieder und den Belohnungen derselben nicht Gleichheit, sondern Proportion herstellt: Es empfängt nicht der Unterthan gerade so viel, als er der Gesellschaft geboten hat, sondern es muß nur und kann nur die Proportion eingehalten werden: Wie sich die Verdienste der Unterthanen zu einander verhalten, müssen sich auch die Belohnungen zu einander verhalten. Oder die Belohnungen müssen in demselben Maße wachsen, wie die Verdienste.

Wenn endlich nur die Billigkeit einen Anspruch auf Belohnung verleiht, wie beim meritum de congruo, dann haben wir nur noch eine Gerechtigkeit im weiteren Sinne des Wortes, welche freilich auch Gleichheit, wie alle Gerechtigkeit, zu schaffen sucht, und darum ganz gut aequitas heißt: aber ihre Forderungen sind weniger streng, und darum ist das meritum de congruo nur ein unvollkommenes Verdienst.

§. 474.

Wir können Verdienste bei Gott haben.

Mit den gegebenen Begriffsbestimmungen von Verdienst und Belohnung ist auch zugleich die Möglichkeit, Verdienste vor den Menschen zu erwerben, dargethan. Anders verhält es sich mit Verdiensten vor Gott, zumal gerade eine strenge Gerechtigkeit zwischen Gott und dem Geschöpfe nicht bestehen kann. Und doch müssen wir auf Grund der klaren Lehre der heiligen Schrift behaupten, daß wir auch Verdienste bei Gott haben können, schon in der natürlichen Ordnung haben, noch mehr aber in der übernatürlichen Ordnung.

I. Der heil. Thomas zeigt, daß jeder sittlich gute oder sittlich schlechte Act verdienstlich oder mißverdienstlich vor Gott ist.

Actus alicujus hominis habet rationem meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum vel ratione ejus vel ratione communitatis. Utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, inquantum est ultimus hominis finis; est autem debitum, ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut supra habitum est, unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte vero totius communitatis universi, quia in

qualibet communitate ille qui regit communitatem, praecipue habet curam boni communis; unde ad eum pertinet retribuere pro his, quae bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi . . . et specialiter rationalium creaturarum. Unde manifestum est, quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum; alioquin sequeretur, quod Deus non haberet curam de actibus humanis[1]).

1. Diese grundlegenden Gedanken bedürfen einer eingehenderen Darlegung. Man wirft die Frage auf, ob der Anspruch unserer Verdienste auf Belohnung sich auf die ausgleichende (justitia commutativa), oder auf die vertheilende Gerechtigkeit (justitia distributiva) gründet, und ob wir überhaupt einen rechtlichen Anspruch Gott gegenüber erheben können. Skotus ist der Ansicht, daß unser Verdienst lediglich von einer Anordnung Gottes, von einer Annahme unserer guten Werke als verdienstlicher Leistungen abhänge, während Andere, wie Vasquez, denselben, wenn sie im Stande der Gnade verrichtet sind, einen solchen Werth beilegen, daß Gott nach strenger Gerechtigkeit sie belohnen müsse. Noch Andere, wie Suarez und Ripalda, schlagen einen Mittelweg ein, indem sie zwar unseren übernatürlichen Werken eine objective Würdigkeit der Belohnung zuerkennen, aber doch von einer acceptatio von Seiten Gottes, von einer positiven Anordnung den vollen Anspruch auf Belohnung abhängig machen. Alle diese Auffassungen enthalten, wie es scheint, einen Theil, aber nicht die ganze Wahrheit.

2. Gott muß uns nach austheilender und nach ausgleichender Gerechtigkeit vergelten, aber diese Gerechtigkeit gründet doch mehr oder weniger in der freien Anordnung Gottes, so daß von einem Gerechtigkeitsanspruch von unserer Seite im eigentlichen, rechtlichen Sinne nicht die Rede sein kann. Um das Ineinandergreifen der Gerechtigkeit bezw. Nothwendigkeit der Vergeltung und der freien Güte besser zu erfassen, geht man am zweckmäßigsten von der natür-

1) 1. 2. q. 21. a. 4. Daß alle guten und schlechten Handlungen bei Gott Verdienst haben, da dies doch nicht von allen Werken eines Staatsbürgers gesagt werden kann, beweist er noch specieller durch die Bemerkung: Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua; et ideo non oportet quod quilibet actus ejus sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et quod habet, ordinandum est ad Deum; et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus. Ibid. ad 3m.

lichen sittlichen Ordnung aus, in der wir ja auch Verdienste, d. h. Anspruch auf eine jenseitige Vergeltung haben können; von ihr redet auch nur zunächst der heil. Thomas in der angeführten Stelle. Gott muß dem Menschen, der das natürliche Sittengesetz beobachtet, die Glückseligkeit verleihen; diese ist in einem wahren Sinne die entsprechende Belohnung für die treue Beobachtung der Gebote Gottes.

3. Es stand dem Schöpfer allerdings frei, den Menschen in's Dasein zu setzen, oder ihn in seinem Nichts zu belassen; wenn er ihn aber erschafft, so muß er ihm auch ein Ziel vorstecken, und zwar ein solches, das seiner Natur entspricht. Das der vernünftigen Natur allein entsprechende Ziel ist die Verherrlichung Gottes durch Erkenntniß, Liebe und Verehrung. Genauer wird diese Verherrlichung bestimmt durch die menschliche Natur selbst in ihrem Verhältnisse zu den anderen Weltwesen, kurz durch die sittliche Ordnung, welche ihrerseits nur den Ausdruck der menschlichen Natur in sich und in der Weltstellung darstellt. Es muß also der Schöpfer von dem Menschen verlangen, daß er nach der Natur der sittlichen Ordnung zu Gott, seinem letzten Ziele, hinstrebe. Die Thatsache der Verpflichtung, welche sich in unserem Gewissen so laut und deutlich ankündigt, liefert den factischen Beweis dafür, daß wir durch Beobachtung des Sittengesetzes nach Gott, unserem Ziele, zu streben verpflichtet sind. Derselbe Schöpfer hat aber auch unserem Geiste einen unwiderstehlichen Drang nach Glückseligkeit eingepflanzt. Derselbe tritt jedoch häufig in diesem Leben zu den sittlichen Forderungen in Gegensatz. Eine solche Disharmonie in den wesentlichen Strebungen der menschlichen Natur kann aber nicht eine definitive sein; sie würde einen Widerspruch in den göttlichen Willen selbst hineintragen. Es muß also der Widerstreit zwischen Sittlichkeit und Seligkeit im Jenseits dadurch ausgeglichen werden, daß nach Maßgabe unserer sittlichen Vollkommenheit, unseres Eifers im sittlichen Streben unsere Seligkeit in der Erreichung des Zieles bestimmt werde; daß wir durch sittliches Handeln nach unserer Glückseligkeit streben und dieselbe endgültig erreichen.

Dies kann ja auch nicht anders sein. Unsere vollkommene Glückseligkeit findet sich nur in Gott, in seinem Besitze durch vollendete Erkenntniß und Liebe seines Wesens. Wir können aber nur dereinst dadurch in den vollkommenen Besitz Gottes gelangen, daß wir im Diesseits nach ihm streben durch jene unvollkommene Erkenntniß und Liebe, wie sie uns einerseits in diesem Leben möglich, andererseits aber auch durch das Sittengesetz vorgeschrieben ist. Es

ist also die Tugend der einzige Weg zur Seligkeit, wie dies auch das sittliche Bewußtsein jedes Einzelnen klar bezeugt, und die Ueberzeugung aller Völker, insofern ihnen überhaupt der Gedanke einer sittlichen Weltordnung nicht ganz fremd ist, in Sagen, Dichtungen, Gebräuchen, Sprichwörtern zum Ausdruck bringt. Selbst Kant, mit seiner autonom und angeblich selbstlosen Sittlichkeit, muß eingestehen, daß die Tugend das einzige Mittel zur Seligkeit, wie umgekehrt der Sünde die Strafe und das endliche Verderben als Antheil beschieden ist.

Es muß also der Schöpfer mit der Erfüllung der Sittengebote ebenso nothwendig die Seligkeit verbinden, wie mit deren Mißachtung die Unseligkeit[1]). Daß nun letzteres als Strafe von der Gerechtigkeit Gottes verhängt wird, ist dem sittlichen Bewußtsein unmittelbar einleuchtend. Es wird ja durch dieselbe die von der Sünde gestiftete Unordnung wieder beseitigt, es wird der sich erhebende sündige Wille herabgedrückt, es wird die Schuld, die in der Sünde gelegen ist, gesühnt: es wird mit einem Worte der Gerechtigkeit genügt.

Nun aber verhält sich das Leiden, das für die Sünde verhängt wird, zu dieser ganz genau so, wie die Seligkeit zur Tugend, für die sie gegeben wird. Ist also die Sünde Mißverdienst, und das Leiden, das über sie verhängt wird, Strafe, so müssen aus gleichem Grunde die Seligkeit als Belohnung, die sittlich guten Werke als Verdienste, d. h. als Ansprüche auf diese Belohnung angesehen werden.

II. Solchen Ansprüchen des Menschen Gott gegenüber stellen sich allerdings einige wichtige Bedenken entgegen. Der Anspruch nämlich, den eine verdienstliche Handlung auf Belohnung erheben kann, ist, wie wir sahen, mehr oder weniger ein rechtlicher: nach Gerechtigkeit muß derjenige, bei dem man sich ein Verdienst erworben hat, die Belohnung als eine Gegenleistung erstatten. Nun ist aber nicht einzusehen, wie man Gott einen solchen Dienst leisten kann, daß er nach Gerechtigkeit uns dafür vergelten müsse. Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe, das ja vollkommenstes Eigenthum seines höchsten Herrn ist, kann kein Verhältniß der Gerechtigkeit im strengen Sinne bestehen: alles, was wir haben und können, kommt von ihm, alles, was wir ihm geben können, gehört ihm schon ganz und gar; zu unseren sittlichen Leistungen sind wir schon von vornherein verpflichtet und selbst verpflichtet, wenn wir auch nicht die geringste Belohnung dafür empfangen würden. Zwischen dem Un-

1) Vgl. des Verfassers Ethik und Religion, S. 132 ff., S. 173 ff.; Ethik und Naturrecht, S. 40 ff.

endlichen und Endlichen besteht ein so gewaltiger Abstand, daß von Gleichheit, welche die Gerechtigkeit beansprucht, keine Rede sein kann.

1. Dies Alles können wir mehr oder weniger zugeben, ohne damit unsere Verdienste bei Gott aufzuheben. Im strengsten Sinne des Wortes können wir allerdings bei Gott nichts verdienen, jedenfalls nicht so, daß er uns nach Gerechtigkeit so verpflichtet wäre, wie ein Mensch dem andern gegenüber verpflichtet ist, und darum jener einen vollen Rechtsanspruch auf Belohnung erheben kann. Die obigen Bemerkungen beweisen unweigerlich, daß ohne eine Anordnung Gottes, ohne eine Art freier Anordnung, ohne eine Art von Verheißung und also ohne Acceptation unserer guten Werke als Verdienste, dieselben aus sich keinen wahren Anspruch auf Belohnung erheben können. Freilich ist dabei festzuhalten, daß die Verdienstlichkeit unserer Werke nicht von einer freien, nachträglichen, zufälligen Annahme seitens Gottes abhängt: eine solche besteht ja auch nicht in der natürlichen Ordnung, und können wir jedenfalls nichts davon wissen. Vielmehr sind unsere sittlichen Handlungen ihrem ganzen Wesen nach darauf berechnet und innerlich geeignet, uns die Seligkeit zu erwerben, und Gott ist verpflichtet, sie uns dafür zu geben. Aber nicht *uns* ist er es eigentlich schuldig, die Seligkeit als Belohnung zu geben, sondern *sich selbst*, seinem heiligsten Wesen, seiner absoluten Weisheit, die sich nicht widersprechen kann, die gegen die Handhabung der sittlichen Ordnung nicht gleichgültig sein darf. Er würde sich nämlich selbst widersprechen, wenn er die menschliche Sittlichkeit als Mittel zur Erreichung der Glückseligkeit angeordnet hätte, und dennoch die Glückseligkeit dem tugendhaften Streben vorenthielte. Die unendliche Heiligkeit Gottes verlangt, daß er das Streben nach dem unendlichen Gute, worin ja alle Sittlichkeit besteht, durch den Besitz des höchsten Gutes zur Vollendung bringe, also die unvollkommene Sittlichkeit zur vollkommenen, welche zugleich des Menschen Seligkeit bildet, ausgestalte.

Damit stellt sich heraus, daß Gott allerdings nach *einer Art Gerechtigkeit* (quidam justitiae modus, sagt der heil. Thomas) die Tugend belohnen muß. Denn zum mindesten würde das Gegentheil eine Art *Untreue* sein, der Hort der Sittlichkeit würde seiner Verheißung, die in der natürlichen Anordnung seiner Weisheit und Heiligkeit gegeben ist, untreu werden. Pflichttreue ist aber eine Art Gerechtigkeit. Ferner hat die Gerechtigkeit *Ordnung* auf sittlichem Gebiete zu schaffen, richtige Verhältnisse unter den sittlichen Wesen zu setzen: dies aber thut Gott, wenn er durch Belohnung

unserer sittlichen Handlungen mit der Seligkeit im unendlichen Gute die sittliche Weltordnung wahrt und zur Geltung bringt.

Also kann nicht zweifelhaft sein, daß Gott wirklich nach einer Art von strenger Gerechtigkeit unsere Werke belohnen muß. Sie ist nicht weniger streng verpflichtend, als die ausgleichende Gerechtigkeit, verpflichtet vielmehr Gott, die wesentliche Norm aller Gerechtigkeit, noch strenger, als Menschen nach der justitia commutativa unter einander etwa bei Verträgen verpflichtet sein können.

In sich betrachtet ist freilich unsere Leistung keine entsprechende Leistung für die ewige Seligkeit als Entgelt (commutatio), wohl aber wenn sie als das von Gott angeordnete und in nothwendigem inneren Zusammenhange mit der Seligkeit stehende Mittel zur Erlangung derselben betrachtet wird. Also haben wir allerdings nach einer Art justitia commutativa Ansprüche auf Belohnung, also auch Verdienste auf einen gleichen Titel hin [1]).

2. Aber ganz eigentlich verlangt die vertheilende Gerechtig-

1) Meritum et merces ad idem referuntur. Id enim merces dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere justum pretium pro re accepta ab aliquo est actus justitiae, ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris est actus justitiae. Justitia autem aequalitas quaedam est, ut patet per Philosophum (Ethic. V, 4), et ideo simpliciter est justitia inter eos, quorum est simpliciter aequalitas; eorum vero, quorum non est simpliciter aequalitas, non est simpliciter justitia, sed quidam justitiae modus potest esse; sicut dicitur quoddam jus paternum sive dominativum ut (ibid. c. 6) Philosophus dicit. Et propter hoc in his in quibus est simpliciter justum, est etiam simpliciter ratio meriti et mercedis; in quibus autem est secundum quid justum et non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid, in quantum salvatur ibi justitiae ratio; sic enim et filius meretur aliquid a patre et servus a domino. Manifestum est autem quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas (in infinitum enim distant), et totum quod est hominis bonum, est a Deo. Unde non potest hominis ad Deum esse justitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quandam, in quantum scl. uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanae virtutis homini est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis: ita scl. ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit; sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatae: differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti, quod non est in aliis creaturis. S. Thom. 1. 2. q. 114. a. 1.

keit, daß Gott unsere guten Werke belohne. Die sittlichen Wesen bilden eine große Gesellschaft, das Gottesreich, zu dessen Verwirklichung alle nach Kräften beitragen müssen. Das sociale Ziel dieser Gesellschaft ist die Verherrlichung Gottes; das einigende und leitende Princip derselben, d. h. die sociale Auctorität, ist Gott selbst. Nun ist es aber wesentlich Sache der Auctorität, die einzelnen Mitglieder in dem Maße, als sie zur Förderung des gemeinsamen Zieles beitragen, zu belohnen, wie sie das Recht und die Pflicht hat, im entgegengesetzten Falle zu strafen. Die Austheilung der Belohnungen entsprechend den socialen Leistungen ist aber Sache der justitia distributiva, wie die Verhängung gerechter Strafen Sache der just. vindicativa ist. Nun ist aber jede sittlich gute Handlung in dieser sittlichen Gemeinschaft eine Leistung, ein Dienst, der der Gesellschaft und damit ihrer Auctorität geleistet wird. Denn das sittliche Wirken fördert das Ziel der Gesellschaft und damit das bonum commune der Gesellschaft selbst: das ganze Wesen der Gesellschaft besteht ja in der gemeinsamen Erstrebung des gemeinsamen Zieles. Wer also zur Erreichung des Zieles beiträgt, fördert die Gesellschaft selbst, erstrebt und sichert deren eigenes Wohl. Es hat also, wie gesagt, der Hort dieser Gesellschaft, Gott, diejenigen, welche zum Gemeinwohl beitragen, entsprechend ihren sittlichen Leistungen zu belohnen.

So haben wir einen wahren Anspruch der guten Werke auf Belohnung nach den Forderungen der austheilenden Gerechtigkeit. Zugleich zeigt diese Betrachtung, daß auch das materielle Element des Verdienstes, auf das hin der Anspruch erwächst, unseren guten Werken nicht fehlt: die Dienstleistung. Wir leisten zunächst der von Gott gesetzten und geschützten sittlichen Gemeinschaft, nennen wir sie die sittliche Weltordnung, durch unser Streben nach dem Endziel aller Sittlichkeit einen großen Dienst. Und dies würde schon hinreichen, das persönliche Princip dieser Ordnung zu einer Vergeltung nach der vertheilenden Gerechtigkeit zu bestimmen: denn die bürgerliche Obrigkeit muß auch diejenigen Dienste, welche der Gesellschaft als solcher geleistet werden, belohnen, ganz abgesehen von dem Nutzen, den etwa die Auctorität selbst daraus zieht. In der großen sittlichen Gesellschaft liegt aber die Sache so, daß eigentlich direct Gott selbst der Dienst durch die sittliche Handlung geleistet wird. Die Ehre Gottes ist ja das wie von dem Einzelnen, so von der ganzen Gesellschaft zu erstrebende Ziel. Nun ist freilich die Verherrlichung Gottes kein inneres Gut Gottes; wir können ihm nichts an äußerer Ehre geben, was er nicht unendlich reicher in seiner

inneren Herrlichkeit schon besäße: aber immerhin ist es das Beste und Höchste, was wir Gott durch unsere Sittlichkeit geben können; unsere sittlich guten Werke sind in einem ganz wahren Sinne Dienstleistungen: wir bieten Gott, was wir ihm geben können, und das Beste, was ihm gegeben werden kann, dasjenige, woran er ein unbeschreibliches Wohlgefallen hat.

3. Daß wir schon anderweitig verpflichtet sind, Gott diesen Dienst zu leisten, thut der Verdienstlichkeit unserer Werke keinen wesentlichen Abbruch. Zunächst ist es gar nicht richtig, daß wir zu Allem, was wir Gott bieten können, schon von vornherein verpflichtet wären. Freilich verdient es seine unendliche Hoheit, Heiligkeit, Güte, daß wir Alles für ihn thun, was wir können; und selbst dann, wenn wir glauben unsere ganze Schuldigkeit gethan zu haben, müssen wir bekennen, daß wir unnütze Knechte sind, die ihrem Herrn keinen würdigen Dienst gethan haben. Aber daraus folgt keine eigentliche Verpflichtung zu Allem, deren Mißachtung eine Sünde wäre. Wir können ja nicht zu Allem verpflichtet sein, was wir thun können. In diesem Falle müßten wir in der vollkommensten Weise Gott dienen, unsere Acte immer in der intensivsten Weise setzen, ihre Zahl ohne Ende vermehren. Dies ist aber eine praktisch unausführbare Forderung. Darum muß unsere Verpflichtung auf ein bestimmtes, mittleres Maß von Intensität unseres Eifers eingeschränkt sein; was darüber hinausliegt, ist dann eine ganz freiwillige Dienstleistung, die also ganz sicher auf Belohnung Anspruch machen kann. Sodann gibt es große Gebiete sittlicher Thätigkeit, die gar nicht Gegenstand eines Gebotes werden können. Ehelosigkeit z. B., welche wegen höherer Beweggründe ein eminent sittlicher Zustand ist, kann doch nur von Einzelnen beobachtet werden.

Sodann ist aber die Pflichtmäßigkeit einer Handlung, kein nothwendiges Hinderniß des Verdienstes. Freilich kann das, wozu ich vertragsmäßig verpflichtet bin, keinen Anspruch auf besondere Belohnung erheben; ich habe ja die Gegenleistung als Lohn, allgemeiner, als Erfüllung der Vertragsbedingung von meinem Mitpaciscenten schon erhalten, oder werde sie als solche erhalten. Aber andere Pflichten, etwa der Liebe, oder selbst der legalen Gerechtigkeit (des Gehorsams), schließen das Verdienst nicht aus. Die Unterthanen des Staates sind nach legaler Gerechtigkeit verpflichtet, Steuern zu zahlen, Kriegsdienste zu leisten u. s. w. Wenn sie diese Pflichten treu erfüllen, haben sie allerdings Anspruch auf Belohnung und also Verdienste um die Gesellschaft. Weil dies freilich nur die gewöhn-

lichen Leistungen der Bürger sind, so kann auch ihre Belohnung keine besondere sein; sie erhalten als Entgelt jene Vortheile, welche die bürgerliche Gesellschaft überhaupt ihren Gliedern bringt: Rechtsschutz, öffentliche Sicherheit u. s. w. Unter Umständen aber, wenn ein gemeinsames Gut, etwa Ländereien, Kriegsbeute u. s. w. zu vertheilen ist, hat ein Jeder nach Maßgabe seiner Leistungen einen Theil als Belohnung zu beanspruchen. Nach gewöhnlichem Sprachgebrauche spricht man allerdings erst dann von Verdiensten, wenn solche *positive* Güter, die nicht schon im allgemeinen Wohle der Gesellschaft, in der Erreichung des socialen Zieles gelegen sind, als Belohnungen im engeren Sinne zu vertheilen sind.

Der Sprachgebrauch hat den Begriff des Verdienstes nach dieser Richtung noch mehr verengert, indem nur ganz außergewöhnliche Dienstleistungen, sehr wichtige dem Vaterland geleistete Dienste, Verdienste genannt werden. Aber rechtlich und sittlich gesprochen, hat jeder auch der geringste Beitrag zum allgemeinen Besten durch die Erfüllung der geringsten Bürgerpflicht einen Anspruch auf Entgelt, er ist im wahren Sinne ein Verdienst um die Gesellschaft, welche diese belohnen muß und auch thatsächlich dadurch belohnt, daß der pflichttreue Bürger die Segnungen des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens genießt.

Wenden wir dies auf unser Verhältniß zu Gott und zu der großen sittlichen Gesellschaft an, so ist klar, daß wir hierin in hervorragender Weise uns verdient machen können: Erstens durch Befolgung des blos Gerathenen und nicht Befohlenen. Zweitens durch besonderen Eifer, mit dem wir unsere Pflichten erfüllen. Drittens aber auch durch jede sittliche That, so lange wir dafür keine Gegenleistung empfangen haben. Der Umstand, daß Gott sie uns *befohlen* hat, kann sie sogar noch verdienstlicher machen, wenn wir sie gerade aus dem Motive des *Gehorsams* verrichten. Natürlich können wir für die bloße Pflichterfüllung keine *besondere* Belohnung beanspruchen; wir erhalten dafür nur die Theilnahme am allgemeinen Wohl, an der Erreichung des Zieles, d. h. einfach die Glückseligkeit, welche allen Gliedern der sittlichen Gesellschaft zusteht.

4. Nun kann man allerdings einwenden: Vertragsmäßig sind wir Gott gegenüber nicht verpflichtet, aber doch so, daß Alles, was wir thun können, schon im *Voraus seine Entgeltung bekommen hat*. Aristoteles bemerkt sehr gut: Gott und den Eltern können wir, da wir das Sein und Leben von ihnen haben, nie zur Genüge unsern Dank abstatten. Gott gegenüber können wir darum ganz besonders

keine Ansprüche erheben, jedenfalls nicht nach Gerechtigkeit, weil alles, was wir ihm geben können, ihm schon gehört: wir sind ganz und gar sein Eigenthum. Zwischen Herr und Eigenthum (Sklave), insbesondere wenn der Herr ein substantiales, wesentliches Eigenthumsrecht besitzt, wie es dem Schöpfer gegenüber dem Geschöpfe der Fall ist, können keine solche Ansprüche geltend gemacht werden.

Obgleich die Kinder aus Dankbarkeit alles thun müssen, was sie den Eltern immer zu Gefallen thun können, so schließt das doch in keiner Weise ihre Ansprüche auf Belohnung, also eigentliche Verdienste um die Familie und die Eltern aus. Diejenigen, welche in hervorragender Weise den Besitzstand, die sociale Stellung der Familie fördern, oder die Eltern selbst erfreuen u. s. w., müssen von den Eltern besonders belohnt oder bei der Erbschaft bedacht werden; diejenigen, welche nur in gewöhnlicher Weise ihre häuslichen und Kinderpflichten erfüllen, haben freilich nur die selbstverständlichen Ansprüche auf die Segnungen des Familienlebens und auf das allen später zufallende gleiche Erbe der Familie. Aber auch diese Ansprüche begründen ein Verdienst, wenn auch nicht im strengsten Sinne des Wortes. Die Anwendung auf unser Verhältniß zu Gott liegt nahe.

Wir sind schon in einem gewissen Sinne Kinder Gottes als seine Geschöpfe, noch mehr aber in der übernatürlichen Ordnung, in der wir von ihm als Kinder Gottes angenommen werden. Hier sind also in ähnlicher Weise Verdienste der Kinder Gottes um ihren Vater und um das Reich Gottes, die große Gottesfamilie möglich, wie in einer menschlichen Familie. Allerdings bleibt noch der große oben berührte Unterschied, daß die Kinder Gottes in ganz anderer Weise Eigenthum ihres Schöpfers und Adoptivvaters sind, als die Kinder Eigenthum menschlicher Eltern. Wenn wir ein Analogon nach dieser Seite hin haben wollten, können wir uns *unmündige* Kinder denken, die ihrem Vater eine Freude zum Namenstage machen wollen. Sie haben aber nichts, darum bekommen sie von der Mutter eine kleine Summe, mit der sie dem Vater die größte Freude bereiten. Welcher Vater wird nun so gefühllos sein, daß er diesen guten Willen seiner Kinder nicht durch ein Festgeschenk belohnt! Das ist nun allerdings keine Belohnung nach Gerechtigkeit, aber dennoch wird sie dringendst von der Weisheit und Güte des Vaters und Erziehers gefordert. Wenn nun Gott auch nicht nach Gerechtigkeit uns vergelten müßte, dann doch jedenfalls wegen seiner unendlichen Treue, Weisheit und Güte. Von einer strengen Gerechtigkeit kann ja, wie wir wiederholt zugegeben haben, Gott gegenüber aller-

dings nicht die Rede sein. Der heil. Augustinus, Papst Cölestin I. und das Concil von Trient[1]) erklären sehr schön: „In unsern Verdiensten krönt er seine Gaben" (geradeso wie der erfreute Vater seine eigene Gabe belohnt).

Es ist jedoch darauf hinzuweisen, daß das, was wir Gott bei unseren guten Werken geben, nicht schon Eigenthum Gottes im vollen Sinne des Wortes ist. Freilich, was wir an äußern Gegenständen ihm opfern, gehört schon ihm, auch unsere Fähigkeiten, und selbst die Acte derselben sind sein physisches Eigenthum: aber darum handelt es sich nicht, wenn wir durch unser sittliches Thun Gott einen Dienst leisten. Die Sittlichkeit der Handlung ist das eigenste Werk unserer freien Selbstbestimmung und gehört also Gott nur dann, wenn wir sie ihm wirklich geben. Wir könnten auch das Gegentheil thun, und dann könnte natürlich von einem Eigenthum Gottes auf dieselbe nicht die Rede sein.

Es bleibt also wahr, daß wir mit freier Entschließung durch einen sittlichen Act (der in unserer Gewalt steht), Gott und der sittlichen Ordnung einen Dienst leisten, den dann Gott, der nicht sich selbst widersprechen kann, da er getreu ist und die Ordnung wahren muß, durch die Erreichung des Zieles des Menschen, die ewige Seligkeit belohnen *muß*. Dieser Nothwendigkeit von Seiten Gottes, die freilich nicht der Gerechtigkeit im vollsten Sinne des Wortes entspringt, entspricht dann von Seiten des tugendhaften Menschen ein wahrer Anspruch auf die Seligkeit; durch die Sittlichkeit *verdient* er sich die Glückseligkeit.

III. Alles dieses gilt nun zunächst nur von der natürlichen Ordnung, d. h. von der rein natürlichen Sittlichkeit und der natürlichen Seligkeit. Durch rein natürlich gute, ethische Werke können wir nur diejenige Seligkeit verdienen, welche das natürliche Ziel des Menschen ist. Nun ist freilich Gott auch das Ziel des Menschen in der natürlichen Ordnung. Aber nicht die selige Anschauung, sondern nur eine abstractive, aus den Geschöpfen gewonnene, freilich viel vollkommenere Erkenntniß Gottes, als sie uns im Diesseits möglich ist, würde, wenn wir nicht in die übernatürliche Ordnung erhoben wären, unsere jenseitige Glückseligkeit ausmachen. Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen, was uns thatsächlich von der Güte Gottes als unser Endziel in Aussicht gestellt ist, liegt so hoch über allen geschöpflichen Kräften, Bedürfnissen und Ansprüchen, daß

1) Sess. VI. c. 16.

auch die vollendetste, rein ethische Tugend nicht den geringsten Anspruch darauf, nicht das schwächste Verdienst haben kann.

1. Aber wir wissen auch, daß wir jener übernatürlichen Bestimmung entsprechend, im Diesseits in übernatürlicher Weise durch die Gnade ausgerüstet sind. Wie wir zum Verdienen der natürlichen Glückseligkeit eine vernünftige Natur und geistige Fähigkeiten besitzen, um durch sie sittlich gute Handlungen verrichten zu können, so verleiht uns die heiligmachende Gnade eine neue Natur, neue, übernatürliche Fähigkeiten und Fertigkeiten. Durch die actuale Gnade bekommen die Thätigkeiten noch die Vollendung der Uebernatürlichkeit, d. h. ihre speciellere Richtung auf das übernatürliche Ziel. Wie die Vernunft in der natürlichen Ordnung das Ziel und die dazu führenden Mittel, die natürliche Sittlichkeit erkennt und dem Willen vorhält, so zeigt uns der Glaube das übernatürliche Ziel und die dazu führenden, von der Natur der Sache geforderten, oder von Gott angeordneten Mittel. Wir sind also durch die Gnade genau in derselben Stellung zu unserem übernatürlichen Ziele, wie durch die Natur zu unserem natürlichen Ziele. Wenn wir also letzteres verdienen können, so müssen wir ersteres durch unsere übernatürlich guten Acte verdienen.

2. In einer Beziehung ist sogar unser Anspruch auf die Seligkeit, in Folge der übernatürlichen Heilsacte, ein stärkerer, als auf die natürliche Glückseligkeit, in Folge sittlich guter Werke. Gott ist, oder besser gesagt, Gott hat sich selbst stärker verflichtet, uns für die Heilsacte zu belohnen, als für die sittlichen Handlungen. Denn durch den Glauben haben wir eine positive, also ganz eigentliche Verheißung, Gott hat sein Wort verpfändet, uns übernatürlich zu belohnen.

Aber selbst jene thatsächliche Verheißung, welche in der Einrichtung unserer Natur für die natürliche Seligkeit liegt und, wie wir sahen, den Anspruch der ethisch guten Werke auf Belohnung begründet, ist auch in der übernatürlichen Ordnung, und zwar viel nachdrücklicher gegeben als in der natürlichen. Denn unsere Natur ist nicht so speciell, nicht so unmittelbar und ausdrücklich zum Erstreben der natürlichen Seligkeit eingerichtet, wie die Uebernatur für die Anschauung Gottes. Unsere natürlichen Kräfte gehen durchaus nicht alle unmittelbar auf das Endziel; sie sind zunächst für das Diesseits eingerichtet, sie können sich gar nicht ausschließlich mit dem Endziel beschäftigen, sondern müssen sich größtentheils mit dem physischen Leben, mit seiner Erhaltung, mit der Vervollkommnung menschlicher Zustände, mit Pflege der Wissenschaft, Kunst u. s. w. beschäftigen. Dies alles geht aber nur mittelbar auf das Endziel. Dagegen ist

der Gnadenstand ganz eigens und ausschließlich auf die Erreichung der übernatürlichen Glückseligkeit angelegt; er kann gar nichts anderem als dem Heile dienen, noch viel weniger, als zu weltlichen Zwecken, kann er zum Gegentheil seiner Bestimmung, zur Sünde, zur Abwendung vom Ziele gebraucht werden, wie dies leider bei der Natur der Fall ist. Es besteht eine so innere Proportionalität, Verwandtschaft zwischen der Gnade und Glorie, daß die erstere als Keim der letzteren, diese als naturgemäße Entwickelung und Entfaltung der ersteren betrachtet werden muß. Die Gnade ist wie wir früher sahen, die Knospe, die Glorie die entfaltete Blume.

Wenn also die natürliche Hinrichtung der Natur auf die Seligkeit einer Verheißung Gottes gleichkommt, und darum einen Anspruch des Menschen auf Belohnung begründet, dann muß aus doppeltem und dringenderem Grunde die übernatürliche Seligkeit als Belohnung gefaßt werden, auf welche die im Stande der Gnade verrichteten Heilsacte einen wahren Anspruch haben: sie sind verdienstlich im wahren Sinne des Wortes.

3. Doch möchte man einwenden: Wenn der Anspruch auf eine Belohnung auf die Verheißung des Belohnenden zurückzuführen ist, kann von einem Verdienste im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein, jedenfalls hängt dann die Verdienstlichkeit lediglich von der acceptatio ab, wie allerdings Skotus glaubt. Aber es ist doch klar, daß der verdienstlichen Handlung selbst ein Werth innewohnen muß, der den Belohnenden zu einer Gegenleistung bestimmt; das Verdienst gehört ja zu den moralischen Ursachen, die auf den Geist eines vernünftigen Wesens einen Einfluß ausüben. Reichte die Verheißung einer Belohnung hin, so müßte man das Vorzeichen eines Schreibens, durch welches sich der Fürst zu einer Gabe verpflichtet, ein Verdienst nennen, denn kraft dieses Schreibens hat man Anspruch auf die Belohnung.

Darauf ist erstens zu erwidern, daß unsern sittlich guten Handlungen wirklich ein hoher, innerer, man kann sagen ein unendlicher Werth zukommt. Die Tugend hat einen ganz eigenartigen, über alle physischen oder rein natürlichen Güter hoch erhabenen Werth. Wenn alle Erdengüter mit der Sittlichkeit in Conflict gerathen, müssen wir vielmehr die ersteren der Pflicht opfern. Diesen Werth hat sie freilich nicht durch sich, sondern durch ihre Beziehung zum unendlichen Gut. Wenn die Sünde eine unendliche Schuld in sich schließt, größer als alle physischen Uebel, und dies wegen des Gegensatzes zum unendlichen Gut, so hat die gute Handlung, durch ihre Hinbeziehung auf Gott einen unendlichen Werth.

Aber auf den objectiven Werth der Sittlichkeit kommt es im

Grunde bei der Verdienstlichkeit nicht allein an; vielmehr liegt ihr verdienstlicher Werth in dem Dienste, den sie leistet, und also in ihrer Bedeutung als Mittel zur Erreichung des letzten Zieles. Nun ist aber, wie wir sahen, die Tugend, schon die natürliche, noch mehr aber die übernatürliche, innerlich darauf angelegt, das letzte Ziel zu erreichen. Dies gibt ihr also, weil das Endziel Gott selbst ist, kraft eines durchaus inneren Werthes den dringendsten Anspruch auf den Besitz des Zieles, d. h. auf die ewige Belohnung.

Von einer bloßen, etwa schriftlichen Verheißung Gottes, oder einer freien Annahme unserer Verdienste im skotistischen Sinne, kann bei dieser Auffassung nicht die Rede sein. Gott muß unsere guten Werke als Verdienste, d. h. als die naturgemäßen Mittel zur Seligkeit annehmen; er würde ihnen ihren inneren Werth nehmen, wenn er ihnen nicht die Seligkeit als Entgelt verliehe. Er würde ein Unrecht nicht blos gegen seine Anordnung, also gegen sich, sondern gegen die menschliche Natur und ihre sittlichen Leistungen begehen, wenn er ihren Werth nicht durch Belohnung anerkännte. Auch verlangt seine Gerechtigkeit, wie er überhaupt die Forderungen der sittlichen Weltordnung erfüllen muß, so ganz besonders, daß einer Handlung von unendlichem Werthe eine unendliche Belohnung entspreche, daß für die eventuell geforderten unsäglichen Opfer für die Sittlichkeit ein Ersatz geboten werde. Es kann ja doch auch Niemand daran zweifeln, daß die unendliche Schuld der Sünde durch Verlust des unendlichen Gutes bestraft wird, und zwar nach den strengsten Normen der Gerechtigkeit. Wie sich aber das Mißverdienst zur Strafe, so verhält sich das Verdienst zur Belohnung.

Alles dieses gilt in verstärktem Grade von den übernatürlichen guten Werken. Allerdings muß hier ein unendlich höherer Werth den guten Werken innewohnen, weil sie einen unvergleichlich höheren Besitz des unendlichen Gutes verdienen sollen. Dieser Werth kommt ihnen aber zu durch die übernatürliche Gnade, sowohl habituale wie actuale. Durch sie werden unsere Acte in dieselbe innere Beziehung zur Anschauung Gottes gesetzt, wie sie dieselbe als rein sittliche Werke zu ihrem natürlichen Endziel haben. Sie sind nicht Acte eines bloßen Geschöpfes, eines Knechtes, sondern göttliche Acte, Acte der Kinder Gottes, die außer jenem unendlichen Werthe der natürlichen Ordnung, noch eine neue Unendlichkeit durch die Vergöttlichung, welche uns die Gnade gibt, erlangen[1]). Dieser mehrfach unendliche

1) Opus meritorium hominis dupliciter considerari potest: uno modo secundum quod procedit ex libero arbitrio, alio modo secundum quod procedit

Werth der Heilsacte bestimmt allerdings den Willen Gottes, uns die Seligkeit zu geben; aber auch so wird er im Grunde von sich selbst bestimmt, da er selbst diese Nothwendigkeit begründet.

Nach diesen allgemeinen Ausführungen über die Möglichkeit des Verdienstes vor Gott müssen wir nun specieller die Bedingungen untersuchen, welche zu einem verdienstlichen Acte erfordert werden, und die verschiedenen Güter einzeln darlegen, welche Gegenstand des Verdienstes sein können.

§. 475.

Die Erfordernisse zu einem verdienstlichen Werke.

Die Bedingungen, welche ein Werk erfordert, damit es Verdienst bei Gott habe, sind sowohl von Seiten Gottes, als von Seiten des Menschen zu entnehmen. Und bei letzteren Erfordernissen kann man wieder unterscheiden, was von der Person und was vom Werke selbst gefordert wird.

Die Erfordernisse von Seiten Gottes: Verheißung, Anordnung, Acceptation u. s. w., haben wir im Vorigen schon dargelegt. Von Seiten der Person des Verdienenden ist, wie wir sehen werden, hauptsächlich der Gnadenstand zum meritum de condigno erforderlich. Wir haben also hier speciell zu untersuchen, welche Erfordernisse zum verdienstliche Werke selbst erforderlich sind.

Damit ein Werk verdienstlich sei, muß es 1° wirklich vollbracht werden, und zwar in diesem Leben, 2° muß es frei, 3° sittlich gut und 4° übernatürlich sein.

I. Ersteres muß gegen die Semipelagianer festgehalten werden, welche behaupten, der Mensch könne auch durch bedingte Verdienste sich das ewige Leben erwerben. Da nämlich nach ihnen die Gnade nur nach vorausgehenden Verdiensten gegeben wird, die Kinder aber, welche vor dem Gebrauch der Vernunft sterben, die

---

ex gratia Spritus sancti. Si consideretur secundum substantiam operis et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest esse ibi condignitas propter maximam inaequalitatem, sed est ibi congruitas propter quamdam aequalitatem proportionis. Videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Sp. S., sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Sp. S. moventis nos in vitam aeternam secundum illud Joann. 4, 14: *Fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.* Attenditur etiam pretium operis secundum

Taufgnade und die Seligkeit nicht wirklich in diesem Leben verdienen können, so mußten sie annehmen, daß sie wegen derjenigen Verdienste belohnt werden, welche sie nach Voraussicht Gottes bei längerem Leben erworben hätten.

1. Der heil. Augustinus widerlegt diese Lehre nicht, insofern sie die scientia media voraussetzt, welche von Katholiken und Semipelagianern anerkannt werde, sondern wegen der Ungereimtheit, daß Jemand wegen bedingter, niemals vollbrachter Werke belohnt oder bestraft werde[1]). In der That, wenn wir wegen bedingter Werke belohnt werden sollten, dann wären unsere Verdienste unbegrenzt; wir hätten in unzählige Gelegenheiten kommen, unbegrenzt viele und kräftige Gnaden von Gott erhalten und ein sehr hohes Alter erreichen können, und so unzählig viele gute Werke verrichten können. Alles dieses müßte uns dann im Jenseits angerechnet werden.

Das wäre nun freilich, wenn auch eine Dichtung, doch in sich nicht so schlimm, ja im Grunde sehr wünschenswerth. Aber gerade so müßten uns dann auch alle Sünden angerechnet werden, die wir bei längerem Leben begangen hätten. Wir wären aller Sünden schuldig, in die wir in allen nur möglichen Versuchungen gefallen wären. Nun gibt es aber keinen Menschen, der in allen nur möglichen Versuchungen Stand halten könnte; die Versuchungen können so zahlreich und heftig werden, daß auch der Muthigste und Beste unterliegt. Dieselben könnten aber an Jeden von uns herantreten. Wenn wir also bestraft werden könnten für die Sünden, die wir in bestimmten, nie wirklichen Verhältnissen begangen haben würden, dann wird kein Mensch selig. Ist dieses aber eine offene Ungereimtheit, dann auch die Behauptung, wir würden belohnt für nicht wirkliche, sondern nur bedingte Verdienste.

2. Nicht so unmöglich wäre die Annahme, daß wir auch noch nach diesem Leben verdienen können. In der That lehrt der heil. Bonaventura und nach ihm Vasquez, Ripalda u. A., daß die Seligen im Himmel sich und Anderen noch accidentale Belohnungen verdienen können[2]), was Manche auch auf die Seelen im Fegfeuer ausdehnen.

---

dignitatem gratiae, per quam homo consors factus divinae naturae adoptatur in filium Dei, cui debetur haereditas ex ipso jure adoptionis secundum illud Rom. 8, 17: *Si filii et haeredes.* S. Thom. 1. 2. q. 114. a. 3.

1) De praed. Sanct. c. 12.

2) Man könnte sich für diese Meinung selbst auf die Gebete der Kirche berufen. So heißt es in der Secreta der Messe: Commun. Conf. Pontific. 2° loco: Per haec placationis officia et illum beata retributio comitetur et

Unsere Behauptung aber, welche das Diesseits als Stadium des Verdienstes bezeichnet, geht eigentlich nur auf die Glückseligkeit selbst: dieselbe kann der Mensch nur in diesem Leben verdienen; ebenso kann er sich im Jenseits nicht mehr die Gnaden zur Erlangung der Seligkeit irgendwie verdienen. Dies ist in der That ein Grundgedanke der christlichen Heilslehre. Das Diesseits ist der status viae, das Stadium der Prüfung, der Vorbereitung, des Verdienstes; im Jenseits folgt die Belohnung, mit dem Tode vollzieht sich die definitive Entscheidung über das ewige Loos des Menschen. Die heilige Schrift spricht diesen Gedanken in mannigfacher Weise aus oder setzt ihn bei ihrer Ermahnung zum eifrigen Streben in diesem Leben voraus. So sagt der heilige Paulus: Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit sive bonum sive malum[1]).

II. Der verdienstliche Act muß frei sein und zwar nicht blos frei von äußerem Zwange, sondern auch von innerer Nöthigung.

1. Jansenius behauptete, die Gnade, welche zum verdienstlichen Acte gegeben werde, entzünde in uns eine solche Liebe, daß wir zu demselben von innen, durch unsere Neigung ebenso genöthigt würden, wie wir ohne die Gnade durch unsere Begierlichkeit zur Sünde und so zum Mißverdienst determinirt würden. Sein (3.) Satz lautet: „Zum Verdienst und Mißverdienst ist im Stande der gefallenen Natur beim Menschen keine Freiheit von Nothwendigkeit erforderlich, sondern es genügt die Freiheit vom Zwange." Die Grundlage dieses Irrthums, als ob der Mensch ohne Gnade mit Nothwendigkeit sündigen müsse, und mit der Gnade nothwendig Gutes thue, und die noch weiter zurückliegende Häresie, daß durch die Sünde Adams die Freiheit verloren gegangen sei, haben wir oben bereits widerlegt.

2. Daß aber ohne Freiheit von innerer Nöthigung, d. h. ohne Wahlvermögen Verdienst nicht möglich ist, leuchtet ebenso klar ein, als daß ein unfreier Mensch des Mißverdienstes, d. h. der Sünde, Schuld und Strafe nicht fähig ist. Ebensowenig als ein Thier, oder eine Naturkraft sich um uns Verdienste erwerben, Belohnung verdienen kann, wenn sie uns einen Dienst erweisen, ebensowenig hat ein

---

nobis tuae gratiae dona conciliet. Wenn durch das heilige Opfer die Glorie der Seligen vermehrt werden kann, dann ist ihr Maß mit dem Tode nicht definitiv bestimmt, dann kann sie auch durch die Heiligen selbst, welche ja immer noch die Freiheit besitzen, eine Steigerung erfahren. Der heil. Thomas war früher auch dieser Meinung, hat sie freilich später zurückgenommen. 1. p. q. 62. a. 9. ad 3m.

1) 2 Kor. 5, 10.

Mensch einen Anspruch auf Belohnung, wenn er ohne Wissen und Willen einem Anderen einen Vortheil verschafft. Verdienst, Mißverdienst, Belohnung und Strafe sind eben wesentlich *sittliche* Begriffe, dieselben können also nur bei sittlichen Wesen, d. h. bei Wesen, die mit Ueberlegung und Freiheit handeln, in Anwendung kommen.

Gott gegenüber können wir ohne Freithätigkeit am allerwenigsten ein Verdienst haben, weil wir nur durch *sittlich gute* Werke uns Gnade und Seligkeit verdienen können. Sittlich gute Werke sind aber ohne Freiheit nicht möglich, ebensowenig als sittlich schlechte.

III. Daß nun das Werk, welches vor Gott verdienstlich sein soll, *sittlich gut* sein müsse, ergibt sich aus unserer ganzen obigen Begründung der Verdienstlichkeit.

1. Bei Menschen kann man wohl Anspruch auf Belohnung durch sittlich indifferente (vielleicht selbst durch schlechte) Handlungen erwerben, wenn sie nur zum Vortheile eines Dritten gereichen; ganz anders bei Gott. Erstens haben wir in der Offenbarung nur Verheißungen von Belohnungen für sittlich gute Werke. Zweitens können wir Gott nur durch gute Werke verherrlichen, also jenen Dienst leisten, der Anspruch auf Belohnung erheben kann. Drittens geht die natürliche *Anordnung* Gottes, durch welche wir unsere Seligkeit verdienen sollen, nur auf sittlich gute Werke. Sittlich gut ist ja seinem Begriffe nach das, was das vernünftige Wesen zu seinem letzten Ziele, der Seligkeit führt, oder wenn man die nächste Norm der Sittlichkeit in's Auge faßt, sittlich gut ist, was der vernünftigen Natur des Menschen entspricht. Diese Natur ist aber das vom Schöpfer eingerichtete Mittel, sie ist die Summe der Kräfte, Neigungen und Impulse, durch welche das vernünftige Wesen sein letztes Ziel erreichen soll. In dem Maße also, als es seiner Natur entsprechend handelt, handelt es einerseits sittlich gut, und erstrebt es andererseits sein letztes Ziel, die Glückseligkeit. Es muß also der Schöpfer jeder sittlich guten Handlung die Seligkeit als entsprechende Belohnung zusichern.

Freilich ist damit die Zusicherung und Verleihung der Glückseligkeit nur als debitum *naturae* dargethan; zum eigentlichen Verdienste gehört aber, daß einer *Person* wegen einer Leistung, wegen eines Dienstes, den sie geleistet, die Belohnung als solche gegeben werde. Aber auch dies trifft in unserem Falle zu; das gute Werk hat wegen seiner Beziehung zum unendlichen Gute und letzten Ziele gleichsam einen unendlichen Werth, derselbe wird

in der übernatürlichen Ordnung durch die Gnade der Kindschaft in's Unermeßliche gesteigert; und es leistet gerade Gott den herrlichsten Dienst, der ihm überhaupt von einem Geschöpfe geleistet werden kann. Das übernatürliche gute Werk ist die größte Verherrlichung Gottes, es enthält eine Anticipation der Verherrlichung Gottes durch die Seligen in sich. Sittlichkeit und ewige Seligkeit stehen also in demselben geraden Verhältnisse zu einander, wie Sittlichkeit und jenseitige Belohnung. Da nun der eigentliche und letzte Gegenstand alles Verdienstes das ewige Leben ist, so ergibt sich, daß genau in dem Grade als ein Werk sittlichen Werth hat, es auch Verdienst bei Gott besitzt.

2. Alles also was die sittliche Güte einer Handlung bewirkt, steigert oder beeinträchtigt, modificiert in derselben Weise auch die Verdienstlichkeit. Wir brauchen also an dieser Stelle nicht zu untersuchen, ob der äußere Act die Verdienstlichkeit des inneren vermehre, ob ein schlechter Nebenzweck das Verdienst gänzlich aufhebe, ob eine bloße Unterlassung schon ein Verdienst begründen könne. Diese und viele andere Fragen, welche hier die Theologen behandeln, sind bei der Erörterung über die Sittlichkeit der Handlungen zu lösen.

3. Eine Frage indeß, welche mit der Wurzel alles Verdienstes, der Liebe, in näherem Zusammenhange steht, wollen wir nicht ganz übergehen: es ist die Frage, ob zum Verdienste eine größere Schwierigkeit des Werkes erforderlich sei, bezw. ob die Schwierigkeit des Werkes seine Verdienstlichkeit vermehre.

Der heil. Thomas erklärt sehr schön, wie einerseits die Liebe, also die bereitwilligste Neigung zu einem guten Werke, als der hauptsächlichste Grund des Verdienstes angesehen werden muß, und andererseits doch auch die Schwierigkeit des Werkes das Verdienst vermehren kann. Opus aliquod potest esse laboriosum et difficile dupliciter: uno modo ex magnitudine operis; et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti; et sic caritas non diminuit laborem, imo facit aggredi opera maxima; „magna enim operatur, si est", ut Gregorius dicit in quadam homilia (30. in Evang.). Alio modo ex defectu ipsius operantis; unicuique enim est laboriosum et difficile, quod non promta voluntate facit, et talis labor diminuit meritum, et a caritate tollitur[1]).

1) 1. 2. q. 114. a. 4 ad 2m. Vgl. De malo q. 3. a. 11. und de veritate q. 14. a. 10. ad 12m: Duplex est difficultas: quaedam ex dispositione ipsius operis et talis difficultas operatur ad meritum. Alia est ex indispositione et tarditate voluntatis, et talis potius diminuit meritum et hanc aufert habitus, non primam.

Wenn die Liebe so groß und stark ist, daß sie die größten Schwierigkeiten überwindet, dann trägt die Schwierigkeit des Werkes zur Vermehrung der Verdienstlichkeit bei; wenn dagegen der Wille durch die Schwierigkeit sich abschrecken läßt und lässiger arbeitet, dann ist das Verdienst geringer.

Aber man kann und muß die Frage noch mehr specialisiren und sie so formuliren: Wenn der Wille einmal mit reinster Neigung aus Liebe ein Werk vollbringt, das gar keine Schwierigkeit darbietet, und ein anderes Mal mit großen Schwierigkeiten, also auch mit sich selbst, zu kämpfen hat: ist das erstere oder das letztere Werk verdienstlicher?

Diese Frage ist besonders durch Kant brennend geworden, der behauptet, es könne eine Handlung, welche aus reiner Neigung erfolge, niemals Anspruch auf Sittlichkeit erheben[1]). Die neueren Ethiker bekämpfen meistens das Kant'sche Moralprincip, insbesondere hat H. Spencer dasselbe heftig angegriffen, freilich um an seine Stelle nicht die göttliche Liebe, sondern die Lust zu setzen[2]). Eingehend hat sich auch Fr. Paulsen mit der Frage beschäftigt. Er bemerkt in seinem „System der Ethik": „Kants Ausführungen neigen dahin, den Werth eines Menschen ausschließlich darein zu setzen, daß er Neigungen und Trieben den Zugang zu seinem Willen völlig versperre und denselben ganz und gar durch Pflichtgefühl bestimme: welcher allein die Pflicht um der Pflicht willen erfüllende Mann denn freilich die hölzernste Gliederpuppe wäre, die jemals von einem

---

1) Ausführlicher handelt darüber des Verfassers „Ethik und Religion", S. 163 ff.

2) Er sagt unter Anderem: „Nach Kant ist derjenige der moralischste Mensch, dessen Pflichtgefühl so stark ist, daß er sich nicht verleiten läßt, einen Taschendiebstahl auszuführen, so lebhaft er auch die Versuchung dazu empfindet; derjenige, der von einem anderen die Wahrheit aussagt, obgleich er ihn eigentlich sehr gerne durch eine Lüge schädigen würde. . ." Ganz anders der Spencer'sche Tugendheld: „Er thut stets das Rechte, nicht aus Gehorsam gegen irgend ein moralisches Gebot, sondern weil er das Rechte an und für sich liebt. Nun wer würde nicht herzlich gern in einer Welt leben, wo Jeder solchen Sinnes wäre?" Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik, 1889, S. 80 ff. — Damit ist allerdings die Ueberspannung Kants dargethan, nicht aber die Berechtigung der Lust als Motiv und Ziel der sittlichen Handlung nachgewiesen. — Nach H. Münsterberg ist die bekannte Frage, welche Schiller in seinem Epigramme: „Gewissensskrupel" stellt: ob es besser sei, den Freunden aus Neigung oder mit Abscheu aus Pflicht zu dienen, nebst der darauf gegebenen Antwort ebenso sinnlos, als wenn ich fragte: Was riecht besser: Rosenöl oder der Pythagoräische Lehrsatz? Es wird nämlich dabei die stillschweigende Voraussetzung gemacht: daß das sittliche Handeln das unbedingt beste sei. (sic!) Der Ursprung der Sittlichkeit, Freiburg 1889.

philosophischen Systembauer gezimmert worden ist. Dennoch ist die Sache nicht ohne einen guten Sinn. Widerspruch zwischen Neigung und Pflicht und Ueberwindung der Neigung durch das Pflichtgefühl, so werden wir sagen, ist zwar nicht Bedingung des moralischen Werthes überhaupt, aber allerdings tritt der moralische Werth eines Charakters am unzweideutigsten hierin zu Tage: der Widerstreit zwischen Neigung und Pflicht, so könnte man in scholastischer Terminologie sagen, ist zwar nicht ratio essendi, wohl aber kann er ratio cognoscendi des moralischen Werthes sein. . . Dagegen werden wir allerdings nicht zugeben, daß ein Wille, der durch seine Naturanlage vor allen Versuchungen bewahrt ist, indem seine Neigung überall auf das Rechte gerichtet ist, darum an Werth zurückstehe hinter einem andern, der einem spröden oder gefährlichen Temperament Rechtschaffenheit und Wohlwollen abkämpft[1])."

Dazu ist jedoch noch zu bemerken, daß der sittliche Werth nicht lediglich nach der Heftigkeit des Kampfes um die Tugend zu bemessen ist: das wäre ein rein subjectiver Werth; sondern auch, und zwar in erster Linie, nach dem Objecte des Kampfes. Wenn es sich bei der Durchsetzung der Pflicht lediglich um die Darstellung der Vernunft, um Achtung seiner vernünftigen Natur, oder um die Geltendmachung eines allgemeinen Gesetzes handelt — in diesen beiden Momenten liegt ja nach Kant Wesen und Werth der Sittlichkeit — dann ist nicht recht einzusehen, warum die Bekämpfung einer vielleicht edlen Herzensneigung der Pflicht zu Liebe einen so großen Werth haben solle. Opfert man aber seine Herzenswünsche dem unendlichen Gute, ist also der Wille auf das höchste Ziel bei seiner Thätigkeit gerichtet, dann erhält dieselbe selbst den höchsten Werth, den menschliches Handeln erreichen kann. Dieser Werth kann aber offenbar auch erreicht werden, wenn ein Wille mit der höchsten ihm möglichen Festigkeit dem unendlichen Gute sich zuwendet, mag auch alle entgegenstehende Versuchung fehlen. Es gehört zur Festigkeit des Willens, welche wesentlich das subjective Moment des sittlichen Werthes einer Handlung ausmacht, ganz gewiß keine Erprobung durch Kampf und Neigung, wenngleich unsere Natur so angelegt ist, daß die normale Bedingung sittlicher Bewährung der Kampf ist. Dagegen „würde, wie Paulsen gut bemerkt, selbst ‚ein Engel vom Himmel' nach der Kant'schen Formel des ‚ohne alle Vergleichung höchsten' Werthes nothwendig entbehren, sofern sein ‚Temperament'

1) System der Ethik, 1. Aufl., Berlin 1889.

einer Verbesserung durch den Willen nicht bedürftig und nicht fähig wäre[2])".

4. Der heil. Thomas faßt alle in der Frage in Betracht kommenden Gesichtspunkte in's Auge und gibt darum eine allseitig befriedigende Lösung derselben. „Die Größe des Verdienstes wird nach einem doppelten Gesichtspunkte bemessen, einmal nach der Liebe und Gnade, welcher die wesentliche Belohnung, nämlich die Anschauung Gottes entspricht. Wer aus größerer Liebe handelt, wird Gott vollkommener genießen. Sodann bemißt sich die Größe des Verdienstes nach der Größe des verdienstlichen Werkes und dies wieder in zweifacher Beziehung, entweder nach seiner absoluten oder nach seiner relativen Größe. Denn die Wittwe, welche zwei Scherflein in den Opferstock warf, leistete nach absolutem Maße ein geringeres Werk, als diejenigen, welche größere Gaben hineinlegten. Aber nach relativem Maßstabe that die Wittwe nach dem Urtheile des Herrn mehr, weil es mehr ihre Kräfte überstieg. Diese doppelte

---

1) Diesen erst durch den Kant'schen Rigorismus berühmt gewordenen Streit zwischen Pflicht und Neigung kann Paulsen überhaupt nicht anerkennen. „Der Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung ist zufällig und ausnahmsweis. Die Pflichtgebote oder Sittengesetze sind Formeln, durch welche die Natur und Richtung des wirklichen Willens einer Gesammtheit, wie er in allen Einzelnen in der Regel erscheint, ausgedrückt wird. Daß Ausnahmen von den Regeln vorkommen, ist hier so wenig als bei den Gesetzen der Physiologie befremdlich: es sind empirische Gesetze sehr complexer Erscheinungen. Wie Blinde und Taubstumme vorkommen, ohne daß dadurch die Regel, daß Menschen die Fähigkeit des Sehens, Hörens, Sprechens besitzen, aufhörte, Regel zu sein, so wird auch durch das Vorkommen von Ehebruch, Diebstahl und Lüge die Regel nicht aufgehoben, daß die Menschen in dauernden Familienverbänden, mit gesondertem Eigenthum leben. . . Wenn wir ein Volk als Ganzes in's Auge fassen, so liegt die Sache völlig auf der Hand; Sollen und Wollen fällt hier vollkommen zusammen: das Volk will seine Sitten, seine Gesetze. Dieselben kommen ja nicht von außen über es, sie sind gar nichts als der Ausdruck seines so gestalteten, eigenthümlichen Willens. Für das Individuum fallen Sollen und Wollen nicht durchaus zusammen, es kommen Fälle vor, wo es will, was es nicht soll, und umgekehrt: dann empfindet es das Gesetz als außer ihm, seinen Willen begrenzend. Im Allgemeinen will es jedoch auch selbst, was die Sitte will; und jedenfalls will es, daß die Anderen nach der Sitte leben, es ist stets bereit, Abweichungen seitens Anderer unterdrücken zu helfen, wenn auch nicht immer mit Thaten, so doch mit Worten oder Gedanken." — Allerdings vernünftiger Weise muß Jeder das Sittliche, die Pflicht wollen, sie ist ja sein Gut, und Jeder will auch im Grunde daß er und Andere die Pflicht erfüllen. Aber ach, wie oft verletzt die Neigung die Pflicht?

Größe des Verdienstes entspricht jedoch der accidentalen Belohnung, welche in der Freude an geschaffenen Gütern besteht.

„Darnach wären die Werke des ersten Menschen im Stande der Unschuld verdienstlicher gewesen, wenn man die Größe des Verdienstes berücksichtigt, welche von der Gnade kommt, denn die Gnade war reichlicher in jenem Stande, da ihr die menschliche Natur keine Hindernisse in den Weg legte. Desgleichen, wenn man die absolute Größe der Werke betrachtet; denn da der Mensch größere Kraft besaß, hätte er auch Größeres geleistet. Betrachtet man aber die relative Größe, so ist nach der Sünde das Verdienst größer, wegen der Schwäche der Menschen. Denn ein geringeres Werk geht mehr über die Kräfte desjenigen, der mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat, als ein großes Werk über die Kräfte dessen, der mit Leichtigkeit handelt[1])".

Und auf den Einwurf, daß nach Paulus nur wer gekämpft hat, gekrönt wird, und daß nach Aristoteles die Tugend auf Schwieriges sich richtet, antwortet er: „Schwierigkeit und Kampf gehören zur relativen Größe des verdienstlichen Werkes. Auch ist es ein Zeichen der Bereitwilligkeit des Willens, wenn er Schwieriges erstrebt; diese Bereitwilligkeit aber kommt von der Größe der Liebe. Es kann einer ein leichtes Werk mit solcher Bereitwilligkeit ausführen, wie ein Anderer ein schwieriges, weil er auch zu dem schwierigen bereit wäre[2])."

Hier zeigt sich also recht eclatant der Gegensatz zwischen dem Subjectivismus Kants und der Objectivität des heil. Thomas. Der Philosoph der autonomen Moral verlangt, daß die sittliche That ohne alle Neigung geübt werde, wofür er in dem bekannten Distichon selbst von Schiller persiflirt wird. Dagegen ist dem heil. Thomas umgekehrt die Liebe Gottes Werthmesser der Sittlichkeit. Nicht desjenigen That hat den höchsten sittlichen Werth, welcher mit der größten Schwierigkeit zu kämpfen hat, sondern diejenige Gesinnung, welche mit der größten Bereitwilligkeit sich auf das unendliche Gut richtet. Ganz natürlich: wenn der Mensch selbst die letzte Norm der Sittlichkeit ist, dann wird die Sittlichkeit lediglich durch seine Willensenergie bestimmt, die allerdings in der Selbstverleugnung, in der Ueberwindung der Neigung am stärksten hervortritt; wenn dagegen der unendliche absolute Werth der Sittlichkeit nur von dem unendlich erhabenen Ziele herrühren kann, dann ist in erster Linie bei Beurtheilung der Sittlichkeit darauf zu sehen, mit welcher Be-

1) 1. p. q. 95. a. 4. — 2) Ibid. ad 2m.

reitwilligkeit und Festigkeit der Wille sich auf Gott hinrichtet. Offenbar kann aber ein liebendes Herz mit derselben oder größerer Festigkeit das unendliche Gut umfassen, als ein Wille, der die heftigsten Neigungen unterdrückt. Wie wenig diese Willensenergie, subjectiv betrachtet, wahren sittlichen Werth beanspruchen kann, ergibt sich schon daraus, daß unsittliche Thaten oft mit größerer Willensanstrengung, mit stärkerer Selbstüberwindung ausgeführt werden, als sittlich gute; ja man kann überhaupt fragen, ob mehr Opfer für die Tugend oder für die Lust, die Ehre und den Gewinn von den Menschen gebracht werden. In der modernen Aesthetik freilich wird jenen festen Charakteren, auch wenn sie verwerflichen Zielen gegenüber ihren Heroismus bewähren, ein hoher menschlicher Werth beigelegt; aber indem der Dramatiker sie durch ihre Verkehrtheiten zu Grunde gehen läßt, legt auch er für das Walten einer höheren sittlichen Weltordnung, für die Unterordnung alles sittlichen Strebens unter die ewigen göttlichen Normen Zeugniß ab: die auf die Spitze getriebene Autonomie findet nur in der Heteronomie einen befriedigenden Abschluß, nicht im Menschen und seiner Willensstärke, sondern in Gott liegt der letzte Grund der Sittlichkeit, nur im unendlichen Gute hat das sittliche Thun seinen unermeßlichen Werth; nicht der menschliche Wille, sondern, wie der heil. Thomas sagt, der heilige Geist führt den Menschen durch die Gnade zur seligen Anschauung.

5. Der heil. Thomas betont die Liebe als Bedingung des Verdienstes so stark, daß es scheinen könnte, er spreche allen andern Tugenden für sich betrachtet die Verdienstlichkeit ab und erkenne ihnen nur insofern eine solche zu, als sie unter der Direction der Liebe stehen[1]). Gewiß ist sehr zutreffend, was er von der caritas be-

1) Humanus actus habet rationem merendi ex duobus: primo quidem et principaliter ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur. Secundo vero ex parte liberi arbitrii, inquantum scl. homo habet prae ceteris creaturis ut per se agat voluntarie agens. Et quantum ad utrumque principalitas meriti penes caritatem consistit. Primo enim considerandum est, quod vita aeterna in Dei fruitione consistit. Motus autem humanae mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus caritatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperantur a caritate. Et ideo meritum vitae aeternae primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus a caritate imperantur. Similiter etiam manifestum est, quod id, quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum caritati attribuitur. 1. 2. q. 114. a. 4.

merkt: Das Verdienst geht auf die himmlische Belohnung, auf den Besitz Gottes. Es wird also etwas um so verdienstlicher sein, je mehr es uns dem Besitze Gottes näher bringt. Das thut aber vor allem die Liebe, während die übrigen Tugenden Gott nur zum entfernten Ziele haben. Wahr ist auch, daß von der Bereitwilligkeit in der Dienstleistung die Größe des Verdienstes abhängt, diese Bereitwilligkeit aber besonders in der Liebe sich zeigt. Doch dies beweist nur den Vorrang der caritas, nicht ihre ausschließliche Geltung, wenn es sich um verdienstliche Werke handelt. Denn auch die übrigen Tugenden machen als habitus den Willen zum Guten prompt und bereitwillig, und auch sie richten den Willen auf Gott, wenn auch nicht so direct wie die Liebe.

Allerdings ist diese ihre Richtung auf Gott auch eine Art Liebe Gottes: aber gerade daraus folgt, daß nicht die Liebe ausdrückliches Motiv des guten Werkes zu sein braucht. Implicite muß allerdings, wie wir schon früher zeigten, all unser Thun auf Gott durch die Liebe bezogen werden, und in diesem Sinne ist die Liebe zu jedem Verdienste nothwendig. Dazu ist aber eine actuale Liebe Gottes nicht immer erforderlich; durch den Gnadenstand und den habitus caritatis ist der Gläubige in jener Verfassung, kraft deren er alle seine Werke, namentlich die aus sich sittlich guten Werke, mögen sie auch einer blos sittlichen Tugend angehören, auf Gott bezieht. Das Concil von Trient[1]) verlangt zu den Verdiensten nur gute Werke, keineswegs lediglich aus Liebe vollbrachte.

Wir werden übrigens diese Frage nochmals im Folgenden zu berühren haben, wo von der Uebernatürlichkeit des verdienstlichen Werkes die Rede ist.

IV. Endlich muß der Heilsact, der eine übernatürliche Seligkeit verdienen soll, selbst übernatürlich sein.

1. Da nun der Act wesentlich 1^0 durch ein subjectives Moment, die Fähigkeit, 2^0 durch ein objectives, sein Ziel, von welchem man noch 3^0 das Motiv unterscheiden kann, constituirt wird, so muß, wie das rein natürlich gute Werk mit rein natürlichen Kräften wegen Gott als letztem Ziele und aus einem Motiv, das die natürliche Vernunft als sittlich gut erkannt hat, verrichtet wird, der übernatürliche Act, wenn er dies im vollen Sinne sein soll, mit übernatürlichen Kräften, oder doch mit Kräften, welche durch actuale Gnadenhilfe jeweilig in die höhere Ordnung erhoben werden, erweckt werden.

1) Sess. VI. cap. 16 und can. 32.

Sodann muß Gott als übernatürliches Ziel erstrebt werden, endlich muß er aus einem übernatürlichen Motive hervorgehen.

In Bezug auf die erste Bedingung kann kein Bedenken unter Katholiken bestehen, ebensowenig in Bezug auf den zweiten Punkt, wobei freilich bemerkt werden muß, daß die Beziehung des Werkes auf das übernatürliche Ziel keine ausdrückliche zu sein braucht. Schon in der natürlichen Ordnung reicht eine einschließliche, virtuelle Hinrichtung auf Gott hin, um das Werk sittlich gut zu machen; um so weniger braucht der Christ ausdrücklich auf Gott, als den Urheber und das Endziel gerade der übernatürlichen Ordnung, seine Heilsacte zu beziehen.

In Bezug auf das Motiv oder Formalobject des Actes kann es auch nicht zweifelhaft sein, daß es in subjectivem Sinne übernatürlich sein muß; es muß mit dem Lichte der übernatürlichen Gnade erkannt sein. Dies ergibt sich schon aus der ersten Bedingung; denn das subjective Element des Actes, die Fähigkeit, ist nicht lediglich der Wille, sondern auch der Verstand; es ist zu jedem Heilsact die gratia inspirationis und illustrationis erforderlich. Es muß auch objectiv in dem Sinne übernatürlich sein, als es wenigstens einschließlich auf Gott, das übernatürliche Ziel, bezogen werden muß. Viele verlangen aber weiter, daß das Formalobject auch in dem Sinne übernatürlich sein müsse, daß es der übernatürlichen Ordnung angehöre, speciell daß es auf die Auctorität Gottes hin ausdrücklich geglaubt werde. Diese Behauptung läßt sich aber in keiner Weise, weder aus der Natur der Sache, noch aus der Offenbarung beweisen, eher das Gegentheil.

2. Der hauptsächlichste Grund für jene strenge Forderung ist, daß die Acte sich durch ihre Formalobjecte, bezw. ihre formalen Motive unterscheiden. Nun ist aber der natürliche Act vom übernatürlichen substantial, wesenhaft unterschieden. Also kann er nicht dasselbe Formalobject wie jener haben.

Darauf ist zu erwiedern, daß die Acte nicht lediglich durch ihre Formalobjecte unterschieden werden; es giebt viel tiefgreifendere Unterschiede, die von der subjectiven Seite derselben hergenommen werden. Der bequemere und gewöhnlichere Weg ist für uns freilich der Unterschied der Formalobjecte [1]). Aber in Betreff der Heilsacte sind wir durch die Offenbarung weit besser über die subjective Seite unterrichtet, als über die objective.

---

1) Metaphys. S. 259 f.

Doch geben wir jenen Grundsatz über die Specification der Acte auch zu, so handelt es sich ja in unserem Falle nicht einfach um specifisch verschiedene Acte, sondern um natürliche und übernatürliche Acte, welche[1]) sich quoad substantiam in dem oben erklärten Sinne, toto coelo unterscheiden, etwa wie thierische und menschliche Thätigkeiten sich unterscheiden. Menschliches Sehen, Hören und thierisches Sehen, Hören, können genau auf dasselbe Object gehen, selbst auf dasselbe Formalobject, z. B. die Farbe eines Baumes, die Stimme eines Menschen; dennoch sind diese ihre Thätigkeiten nicht specifisch, sondern viel stärker, nämlich quoad substantiam unterschieden. Der Mensch erfaßt mit dem Lichte der Vernunft die Farbe, Stimme in sinnlich geistiger Weise, das Thier in rein sinnlicher Weise. Geradeso erfaßt der rein natürliche Verstand ein sittliches Motiv mit den niederen, menschlichen Fähigkeiten; der von der Gnade erleuchtete Verstand dasselbe Motiv in übernatürlicher, sozusagen göttlicher Weise.

3. Dagegen könnte man einwenden: Bei dieser Erklärung der Uebernatürlichkeit des Actes kann nur von einem supernaturale quoad modum, nicht quoad substantiam die Rede sein. Und doch kann kein Katholik zugeben, daß der wahrhaft übernatürliche Act nur der Art und Weise nach, nur *wie* er gesetzt wird, vom natürlichen sich unterscheide. Er ist absolut übernatürlich, quoad substantiam, d. h. seinem inneren Sein nach, unter keiner Bedingung kann ein Geschöpf durch natürliche Kräfte Ursache desselben sein. Auch noch so fortgesetzte Uebung, noch so hoch gesteigerte Kraftanstrengung, noch so künstliche Veranstaltungen können einen natürlich guten Act zu einem Heilsacte machen. Ein supernaturale quoad modum, wie z. B. die Heilung einer Krankheit, kann von der Natur bewerkstelligt werden, wenn freilich nicht so rasch wie durch das Wunder.

Die Antwort darauf ist nicht so schwer. Wenn die übernatürliche Gnade zum Heilsacte absolut nothwendig ist, so ist derselbe absolut und seinem innersten Wesen nach, quoad substantiam übernatürlich. Denn diese Gnade kann schlechterdings nicht durch natürliche Kräfte erreicht oder ersetzt werden. Diese Gnade muß das innere Sein des Actes so durchdringen, erfassen, verklären, vergöttlichen, daß er einer ganz anderen Seinsordnung angehört, als der entsprechende, gleichbenannte natürliche Act. Dagegen ist die Uebernatürlichkeit, welche von einem *Offenbarungs*objecte kommt, eine rein äußere, zufällige. Denn wie der zufällige Umstand, daß das

1) S. 627 ff.

Object aus der Offenbarung entnommen ist, den Act so ganz und gar übernatürlich machen soll, ist nicht einzusehen.

Aber, kann man weiter sagen, das Wesen eines Actes wird durch zwei Momente, ein subjectives und ein objectives bestimmt. Soll er also übernatürlich sein, so muß er nicht blos subjectiv durch die Gnade, sondern auch durch ein übernatürliches Object erhoben werden.

Gewiß muß das Object eines übernatürlichen Actes irgendwie übernatürlich sein. Dazu ist aber eine objective Hinordnung desselben zum übernatürlichen Ziele hinreichend. Es braucht offenbar das Object nicht ausdrücklich als ein übernatürliches erstrebt zu werden. Das verlangen auch die Vertheidiger eines Offenbarungsmotivs nicht; es genügt ihnen, daß dieses Object, unter Umständen in sich ganz natürlich, d. h. von der Vernunft erkennbar, aus dem Glauben stamme. Also blos die Art der Erkenntniß des Objectes braucht übernatürlich zu sein. Nun dieser Forderung genügen wir vollständig dadurch, daß wir die übernatürliche Gnade nicht nur für den Willen, dem eigentlichen Object des Tugendactes, sondern auch für die Erkenntniß behaupten; es wird so das Object in durchaus übernatürlicher Weise vom Verstande erfaßt und dem Willen vorgestellt. Und so ist dieser Act subjectiv wie objectiv übernatürlich; und zwar macht die innere Gnade der Erleuchtung den Act auch objectiv von innen heraus, substantial übernatürlich, während das Geglaubtsein des Objectes, wie wir noch genauer sehen werden, nur eine äußere, also keine wesentliche Uebernatürlichkeit geben kann.

4. Die Forderung, daß jeder übernatürliche gute Act aus einem Glaubensmotiv hervorgehen müsse, ist auch durchaus unausführbar, und darum unzulässig. Denn der Glaube ist zwar der erste Act in der Vorbereitung zur Rechtfertigung und so die Wurzel und der Anfang alles Heiles; aber er ist doch nicht der erste übernatürliche Heilsact; die Glaubensgnade ist nicht die erste Gnade. Es muß zum mindesten die Gnade zum pius credulitatis affectus, der Geneigtheit zur Annahme des Glaubens vorausgehen. Da aber der so von Gott berufene und bekehrte Mensch die Glaubenswahrheiten noch nicht kennt, jedenfalls noch nicht gläubig angenommen hat, so kann die Geneigtheit des Willens nur durch Motive, welche der Vernunft oder Erfahrung entnommen sind, bestimmt sein. Da nun dieser gläubige Affect ein durchaus übernatürlicher Act ist, so ist die Behauptung, nur durch ein Glaubensmotiv könne der Act übernatürlich werden, ganz und gar unhaltbar.

5. Aber selbst der Glaubensact, vielleicht der übernatürlichste

von allen Heilsacten, ist ohne Motive, welche lediglich durch die Vernunft und Erfahrung erkannt werden, nicht möglich. Denn um irgend einen Glaubensact zu erwecken, um irgend einen Glaubensartikel für wahr zu halten, muß ich vorher, oder im Glaubensacte selbst, die feste Ueberzeugung haben, daß Gott die ewige Wahrheit ist und daß er den betreffenden Artikel geoffenbaret hat. Beides kann ich aber nur durch die Vernunft und die Erfahrung wissen. Das Fürwahrhalten beider Sätze ist eine eminent übernatürliche Thätigkeit. Damit der Glaubensact in sich durch das lumen fidei übernatürlich werde, dürfen jene beiden Sätze nicht mit Hilfe der gewöhnlichen übernatürlichen Gnade gesetzt werden, sondern speciell mit der erhabensten Glaubensgnade. Jene beiden Sätze sind auch nicht Motive eines guten Werkes im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern weit mehr sie: sind Fundamente des Glaubensactes, oder besser: sie bilden mit der aus ihnen fließenden Conclusio den adäquaten Gegenstand dieses Actes, der sich wesentlich aus dem Fürwahrhalten der drei Sätze und der Einsicht ihres Zusammenhanges zusammensetzt[1]). Es ist also eine ganz unhaltbare, sich selbst aufhebende Behauptung, jedes Heilswerk verlange ein Glaubensmotiv oder ein aus dem Glauben geschöpftes Formalobject. Suarez freilich wird seine Theorie von der Nothwendigkeit der übernatürlichen Motive durch den letzteren Beweis nicht berührt finden; denn er nimmt an, daß auch die Prämissen des Glaubensschlusses wirklich geglaubt werden könnten. Doch ist es hier nicht der Ort, diese Analyse des Glaubens, welche man nicht mit Unrecht die Zirkeltheorie genannt hat — sie schließt ja einen handgreiflichen circulus vitiosus ein — zu widerlegen[2]).

6. Aber, wiederholt man immer wieder, die Acte erhalten ihre wesentliche Bestimmtheit, ihr specifisches Sein durch ihr Formalobject, d. h. durch die besondere Rücksicht, unter welcher der Act das Object bezielt. Soll also ein Act übernatürlich sein, so muß sein Formalobject übernatürlich sein. Es kann also keine natürliche Vernunfterkenntniß, sondern nur der Glaube dem übernatürlichen Acte sein entsprechendes Object vorstellen.

Darauf haben wir schon im Allgemeinen geantwortet; darum nur noch folgende Bemerkung.

Man kann die specifische Verschiedenheit von natürlich und übernatürlich guten Werken einfach leugnen[3]). Die specifische Verschiedenheit erkennt man aus der verschiedenen Benennung; die übernatür-

1) Vgl. oben S. 500 f. — 2) Apologetik II. Bd. (2. Aufl.) S. 380 f.
3) Vgl. oben S. 627 f.

lichen Acte haben aber ganz genau dieselben Benennungen, wie die entsprechenden natürlichen, so Liebe, Hoffnung, Treue u. s. w. Und der heil. Thomas definirt sie auch auf gleiche Weise, indem er z. B. dasselbe Formalobject diligere super omnia Deum für die natürliche und übernatürliche Liebe angibt und den Unterschied nur in dem Handelnden findet, der entweder mit Hilfe der Gnade oder ohne dieselbe handelt. Wenn aber die übernatürlichen Acte sich nicht specifisch von den entsprechenden natürlichen unterscheiden, so ist darum ihr Unterschied kein geringerer, sondern ein unbeschreiblich stärkerer. Sie unterscheiden sich toto coelo, indem der eine einer göttlichen Ordnung angehört, der andere der rein menschlichen. Die Gnade verleiht auch dem Acte, der auf das niedrigste, geringste Object geht, einen unendlichen Werth, während der blos natürlich gute, auch wenn er das erhabenste Object erreicht, ohne allen Werth für den Himmel ist.

7. Die Meinung, daß das Formalobject des übernatürlichen Actes übernatürlich sein müsse, wird allerdings von vielen Theologen nach Vorgang des Suarez vertreten; bewiesen wird sie aber nicht. Jedenfalls kann sie nur den Werth einer theologischen Meinung beanspruchen, welcher die größten Theologen, unter anderen Ripalda, energisch widersprechen. Aber auch diese Meinung zugegeben, so folgt nicht, daß der Glaube das Formalobject für den übernatürlichen Heilsact an die Hand geben müsse, oder auch nur könne. Suarez selbst bezeichnet die Ansicht, als wenn das Geoffenbartsein eines Objectes dasselbe zum formellen übernatürlichen Objecte mache, als pelagianisch, er verlangt, daß dasselbe für alle menschlichen Erkenntnißkräfte unerreichbar sei. Nun sieht man aber leicht ein, daß die meisten Motive des Handelns, welche uns die Offenbarung bietet, also die Formalobjecte der übernatürlichen Acte, von der menschlichen Vernunft recht wohl erreicht werden können; sie sind ja meistens dieselben, welche auch die natürliche Ethik uns an die Hand gibt: wie Liebe zu Gott, Dankbarkeit gegen seine Wohlthaten u. s. w.

Wenn wirklich das Formalobject des übernatürlichen Actes ausdrücklich übernatürlich, bezw. der Offenbarung entnommen sein müßte, so müßte dasselbe gerade unter der Rücksicht der Uebernatürlichkeit, also des Geoffenbartseins, dem Willen vom Verstande vorgestellt werden; denn es liegt im Begriffe des Formalobjectes, daß es die specielle Rücksicht bezeichnet, unter welcher der Act auf einen Gegenstand gerichtet ist. Es müßte also der Handelnde darum handeln, z. B. wer ein übernatürlich verdienstliches Almosen spenden will, es darum spenden, weil es übernatürlich gut, weil es von der Offen-

barung als verdienstlich bezeichnet ist. Eine solche Forderung ist aber so ungeheuerlich, widerspricht so klar der Praxis aller, auch der besten Christen, daß sie kaum von den Anhängern jener Meinung, aus der sie consequent folgt, gestellt werden wird.

Dieselbe allgemeine Praxis der Christen beweist aber auch direct, daß das Formalobject überhaupt nicht übernatürlich, noch viel weniger speciell aus dem Glauben genommen sein müsse. Sie begnügen sich aus sittlich guten Motiven zu handeln, wie sie ihnen die Vernunfterkenntniß an die Hand gibt, an specifische Motive des Glaubens denken sie selten. · Und dieser allgemeinen Praxis entspricht auch die Theorie der alten Scholastiker, insbesondere des heil. Thomas. Es ist bei ihm nie die Rede von der Nothwendigkeit eines übernatürlichen Formalobjectes, sondern lediglich von der Nothwendigkeit eines sittlich guten Motivs, das den Act gut, und von der Nothwendigkeit der Gnade, die ihn übernatürlich verdienstlich macht[1]).

8. E. Lingens illustrirt und beweist diese Lehre durch folgendes Analogon, welches der Sprache entnommen ist. „Wie die Regeln der Grammatik die Richtschnur sind für die Richtigkeit des Sprechens und Schreibens, so ist der Glaube, d. h. die Lebensregel der Offenbarung, die Richtschnur für das sittliche Leben des Christen.

---

1) Vgl. die Ausführungen bei Müllendorf in der Innsbr. Zeitschrift für kath. Theologie 1893. S. 42 ff. u. S. 496 ff. und die näheren Erklärungen, sowie die schlagende Widerlegung der Suarez'schen Ansicht von E. Lingens a. a. O. 1894. S. 593 ff.

E. Lingens sucht nachzuweisen, „daß die Uebernatürlichkeit des Formalobjectes in einem übernatürlichen Acte entschieden abgewiesen werden müsse; denn die Uebernatürlichkeit als Element des Formalobjectes unserer Acte erscheint sowohl begrifflich als thatsächlich durchaus unhaltbar; sie wird in Wahrheit von keinem philosophischen oder theologischen Princip gefordert."

Vielmehr ist 1° ein Act schon übernatürlich, „wenn das subjective Princip, aus welchem das physische Sein des Actes fließt, durch die Gnade übernatürlich ist." 2° Diese subjective Gnadenkraft wird von Gott verliehen oder bethätigt, „wenn man in concretem Falle sagen kann, daß das handelnde Subject, soviel an ihm ist, thatsächlich (exercite) einen Schritt auf das übernatürliche Endziel hin macht oder zu machen beginnt." 3° Diese Richtung auf das übernatürliche Endziel ist dann vorhanden, „dann und nur dann, wenn derjenige, welcher eine gute Handlung verrichtet, oder zu verrichten beginnt, das übernatürliche Endziel sich schon früher durch einen Glaubensact zu eigen gemacht hat, oder jetzt gerade daran ist, es zu thun."

Mit diesen Thesen stellt sich der Verfasser in die Mitte zwischen Suarez, der ein übernatürliches Formalobject verlangt, und Ripalda, nach welchem in der thatsächlichen Ordnung der Dinge überhaupt jeder ethische gute Act übernatürlich ist, ohne Beziehung auf das übernatürliche Ziel.

Wenn der Christ diese Lebensregel *wesentlich* verletzt, so sündigt er; wenn er sie nur objectiv, ohne Wissen und Wollen übertritt, so begeht er einen materiellen sittlichen Fehler, ähnlich wie der Schüler einen objectiven grammatischen Fehler macht, wenn er seine grammatische Regel nicht gekannt oder nicht an sie gedacht hat. Wie aber ein grammatischer Fehler nicht dadurch begangen wird, daß man, während man etwas *objectiv* grammatisch Richtiges sagt oder schreibt, die grammatische Regel als solche nicht kennt oder sich in keiner Weise in's Gedächtniß zurückruft, sondern nur dadurch, daß man etwas objectiv von ihr Abweichendes ausspricht: so verletzt auch der Christ die christliche Glaubensregel nicht dadurch, daß er sie nicht *als solche kennt*, oder sie nicht durch einen besonderen Act — mag man diesen actuellen oder virtuellen Glauben nennen — sich in's Gedächtniß ruft, sondern nur dadurch, daß er *objectiv* etwas der geoffenbarten Richtschnur Widersprechendes thut; und zwar ist dieser sittliche Fehler ihm zur Schuld anzurechnen oder nicht, je nachdem er dabei gegen die Stimme seines Gewissens gehandelt hat oder nicht. Diejenigen Theologen also, welche ihre praktischen Anforderungen an den verdienstlichen Act des Gläubigen mit dem vorstehenden Beispiel *erschöpfend* erläutern wollen, verlangen *in der That* nicht mehr als die *objective* oder *thatsächliche* Uebereinstimmung des sittlichen Handelns mit der von der Offenbarung gegebenen Richtschnur. Ohne diese Uebereinstimmung ist er eben nicht so, wie er sein soll. Aber daraus folgt in keiner Weise, daß wir bei der sittlichen Handlung an jene geoffenbarte Regel, *als solche* denken, oder gar einen eigentlichen Glaubensact erwecken müßten. Sonst wäre auch bei denjenigen, die nicht an eine grammatische Regel *als solche* denken und vielleicht in keiner Weise daran denken können, weil sie nie Grammatik gelernt haben, jeder Satz und jedes Wort ein grammatischer Fehler! Freilich muß wenigstens *irgend eine andere* Erkenntniß sie so leiten, daß sie das thatsächlich richtige Wort oder Wortgefüge wählen. Und das ist auch beim sittlichen Handeln des Christen der Fall. Jede Tugendübung, die die *Vernunft* ihm vorschreibt, ist ja thatsächlich in Uebereinstimmung mit der Forderung der Offenbarung[1])."

Man kann gegen diesen Vergleich nicht einwenden, daß auf grammatischem Gebiete ein Zwischenglied zwischen richtigem und falschem

1) Innsbr. Zeitschr. für kath. Theologie 1896. 1. H.: „Die kirchliche Ueberlieferung über den Beweggrund verdienstlicher Werke." S. 7 f.

Sprechen nicht möglich sei wie auf sittlichem, und das Sprechen keine zweifache Richtigkeit haben könne, wie das sittliche Handeln, nämlich eine natürliche und übernatürliche. Dieser Einwand ist darum ohne Bedeutung, weil *thatsächlich* jenes Mittelding zwischen übernatürlich verdienstlichen Handlungen und Sünde ausgeschlossen ist. Nach dem heil. Thomas wenigstens gibt es keine freien, sittlich indifferenten, und nach dem zweiten Concil von Orange für den Christen keine sündenfreien Handlungen, welche nicht verdienstlich für das übernatürliche Leben wären; denn letzteres erklärt, daß alles, was der Mensch aus sich, d. h. nicht von der göttlichen Gnade hat, nur Lüge und Sünde ist.

9. In der neueren Zeit haben sich die Theologen meist der strengeren Meinung angeschlossen, freilich mehr aus speculativen Gründen, welche aber, wie Lingens gezeigt hat, wenig beweisend sind. Auch gehen dieselben in der Aufstellung ihrer Forderungen so sehr auseinander, daß von einer allgemeinen Lehrmeinung keine Rede sein kann. Zunächst verlangen manche einen *actuellen*, andere einen blos *virtuellen* Glaubensact zu jedem guten Werke. Aber ersteres widerspricht ganz gewiß der Praxis und Ueberzeugung aller guten Christen; letzteres ist schwer begreiflich, denn der Glaube, ein Act des Verstandes, kann nicht wie eine Intention des Willens auf einen anderen Act virtuellen Einfluß üben. Was den *Beweggrund* des guten Werkes anlangt, so verlangt z. B. La Croix sechs verschiedene Offenbarungswahrheiten, deren Glauben schon der unvollkommenen Reue vorausgehen müsse, manche wollen blos den specifischen, dem einzelnen guten Werke zu Grunde liegenden Beweggrund geglaubt wissen, andere nur eine allgemeine religiöse Wahrheit, wie die Uebernatürlichkeit des Zieles, das Wohlgefallen Gottes an guten Werken u. dgl. Die *Nothwendigkeit* des Glaubens zum guten Werke beruht nach manchen auf einer Anordnung Gottes, die freilich auch den Nichtwissenden treffe, nach anderen auf der Natur der Sache u. s. w.

Der gesunde Sinn des Gläubigen hat in dieser Frage längst entschieden. Kein Christ ist besorgt, wenn er etwas Gutes thut aus Liebe zu Gott, die Sünde meidet wegen ihrer Häßlichkeit und wegen der göttlichen Strafgerechtigkeit, daß er vielleicht nichts Verdienstliches darum gethan, weil er nicht von einem Glaubensact sich leiten ließe. Wie viele Beichten müßten sonst als ungiltig wiederholt werden, weil die Pönitenten nicht durch ein Glaubensmotiv zur Reue bewegt wurden?

10. Dieselbe Ueberzeugung spricht sich aber auch, wie Lingens weiter zeigt, in der Lehre und Praxis der Kirche und Väter aus.

Sehr eindringlich und häufig werden die Bedingungen zur Erlangung des Heiles eingeschärft; niemals wird aber darunter das Glaubensmotiv aufgezählt, und doch wäre ohne dasselbe das gute Werk ohne alles Verdienst. So das 2. Concil von Orange (can. 23), das Concil von Trient (sessio VI cp. 16), so schon der heil. Paulus: „Uebrigens, Brüder, was immer wahr ist, was immer ehrenwerth, was immer gerecht, was immer lauter, was immer liebenswerth, was immer lobwürdig, jede Tugend und jedes Gute, darauf sinnet[1])." Dasselbe wiederholen alle Väter in ihren theoretischen Schriften, wie homiletischen Vorträgen.

Nur der heil. Leo d. Gr. scheint eine Ausnahme zu machen, wenn er erklärt: „Weil das, was nicht aus dem Quell des Glaubens kommt, nicht bis zum ewigen Lohne gelangt, steht es anders mit himmlischen Werken, anders mit irdischen. Weltliches Mitleid reicht nicht weiter bis zu denen, welche es unterstützt; christliche Mildthätigkeit reicht bis zu dem, der sie schenkt[2])." Aber es ist zu leugnen, daß der Christ blos weltliches Mitleid hat, wenn er Almosen spendet, auch ohne Glaubensact, wenn er dabei Gott im Auge hat.

Ganz allgemein geht alle Ermahnung der Väter darauf, die Werke des Fleisches zu meiden, und verdienstliche gute Werke zu verrichten; für gläubige Christen gibt es nach ihnen keine mittlere Classe.

Allerdings machen sie den Glauben zum Anfang alles sittlichen Lebens, sie bezeichnen ihn, so besonders nachdrücklich der heil. Augustinus und mit ihm das zweite Concil von Orange als Quelle aller zu erlangenden Gnaden. Aber darunter verstehen sie die erste Annahme des Glaubens, von einem jedesmaligen Glaubensact ist keine Rede.

Im Anschlusse an das Wort der Schrift: Justus ex fide vivit haben die heiligen Väter den Einfluß des Glaubens auf das Gnadenleben in einer Weise dargestellt, daß dabei an ein Glaubensmotiv zur Verdienstlichkeit der Werke nicht gedacht werden kann. Die drei Citate des heil. Paulus[3]) sind aus Habakuk (2, 4) entnommen, wo der Sinn der Stelle ist: Der Gerechte lebt durch seinen Glauben, durch den Glauben wird er das Leben haben. Dies erklären nun

1) Phil. 4, 8. 9. — 2) Serm. 45. c. 3.
3) Röm. 1, 17; Gal. 3, 11; Hebr. 10, 38.

bestimmter die heiligen Väter so, daß sie allen guten Werken der Christen, welche den Glauben angenommen haben, Verdienstlichkeit für das ewige Leben zuschreiben. Das Concil von Orange erklärt sogar ausdrücklich, daß es für den Christen nur zwei Möglichkeiten giebt: entweder er wirkt Gutes und dies mit der Gnade Gottes, oder ohne die Gnade, und dann ist es Sünde und Lüge. Wenn die Gegner behaupten, die allgemeinen Sätze der Väter und Concilien verlangten eine selbstverständliche Einschränkung, so wäre dies eben zu beweisen; denn ohne petitio principii kann man die Einschränkung nicht selbstverständlich nennen.

Nach der Lehre der Kirche ist für jeden Menschen die Gnade nothwendig zur endlichen Beharrlichkeit. Wäre aber nicht jedes gute Werk des Christen im Stande der Gnade verdienstlich, so könnte der Fall eintreten, daß ein Getaufter, welcher bald nach der Taufe stirbt und bei seinen Werken nie an ein Glaubensmotiv gedacht hat, ohne Gnade der Beharrlichkeit selig würde; denn die heiligmachende Gnade besitzt er ja [1]).

---

1) Lingens faßt das Ergebniß seiner Untersuchungen a. a. O. S. 44 f. in folgende Sätze zusammen:

„1. Die praktischen, dem correct kirchlichen Sinne entsprechenden Mahnungen zum Guten kennen keine ängstliche Besorgniß, es könnte der Werth und die Frucht der guten Werke verloren gehen, wenn man nicht außer an die Tugend noch an einen Beweggrund aus dem Glauben dächte. Sie setzen vielmehr voraus, daß alle tugendhaften Handlungen der Gläubigen auch übernatürlichen Werth haben werden.

„2. Die Wortführer der Kirche unterscheiden den Pelagianern gegenüber die Werke vor dem Glauben, von den Werken nach dem Glauben. Die Werke der Ungläubigen haben nicht den Charakter wahrhaft ‚guter' Werke; es kann ihnen vor Gott kein Verdienst für das wahre (übernatürliche) Leben, sei es des Glaubens oder der Gerechtigkeit oder der Glorie, zukommen. Die guten Werke der Gläubigen aber sind zur Rechtfertigung, oder zur Mehrung der Gerechtigkeit dienlich und nothwendig.

„3. Die tiefere Begründung dieses Unterschiedes wird in den Schriften der Vorzeit und der Lehre der Kirche hergenommen aus der Bedeutung des Glaubens. Denn die Annahme desselben ist der Anfang des Lebens für die Ewigkeit und den Himmel. Der Glaube an die von Gott geoffenbarte positive Religion ist Bedingung und Grund der Verleihung übernatürlicher Gnade, zugleich mit der Liebe sogar Grund der Rechtfertigung und der eigentlichen Verdienstlichkeit guter Werke.

„4. Daher wird denn auch ausdrücklich die Gnade für alle unsere guten Werke als nothwendig hingestellt und kein einziger tugendhafter oder sittlich guter Act des Gläubigen blos natürlichen Kräften zugeschrieben.

„5. Endlich erkennt die Kirche gar keine Möglichkeit, ohne actuelle Gnade den Stand der heiligmachenden Gnade zu bewahren. Sie

11. Gegen unsere Ausführungen, namentlich insofern sie sich auf die Praxis der Kirche und der Gläubigen stützen, könnte man noch einen naheliegenden Einwand erheben. Der Fall selbst, so könnte man sagen, daß ein gläubiger Christ aus rein ethischen Gründen handelt, ist ein imaginärer: er handelt immer mehr oder weniger bewußt aus Offenbarungsmotiven. Bei den Christen, welche von der frühesten Jugend im Katechismus unterrichtet worden sind, ist dies ganz klar; diese kennen eigentlich nur Glaubensmotive, welche sie zur Sittlichkeit antreiben. Wenn sie auch manchmal aus rein vernünftigen Motiven zu handeln scheinen, so ist der Glaube ihnen doch so in Fleisch und Blut übergegangen, daß er mehr als alle rein natürliche Moral auf ihr Handeln Einfluß übt. Dies gilt aber auch von denen, welche erst in rein natürlicher Ethik unterrichtet, später zum Glauben gelangen. Die Glaubensmotive wiegen dann so stark vor, daß die Vernunfterkenntniß zurücktritt, jedenfalls nicht allein auf das sittlich gute Werk einwirkt.

Dies kann wohl vielfach vorkommen, aber jedenfalls ist dies nicht ausnahmlos der Fall. Denn in der Offenbarung werden uns überhaupt nicht alle sittlichen Motive zum guten Handeln geboten, und wenn sie auch in der Offenbarung enthalten sind, so wissen dies die Gläubigen häufig nicht, oder sie *denken* jedenfalls *nicht* an dieselben, insofern sie geoffenbart sind. Manchmal sind auch die rein sittlichen Motive ihrem Geiste so tief eingeprägt, oder in sich so stark, daß die geoffenbarten Motive gar nicht zur Geltung kommen können. Wenn wir z. B. ein Kind ermahnen, seinen Eltern zu

---

scheint also implicite ihren Glauben auszusprechen, daß nicht nur keine Versuchung zur schweren Sünde vom Gerechten ohne die Gnade überwunden wird, sondern daß derselbe auch ohne dieselbe kein sittlich gutes Leben führt, gar keine sittlich guten Handlungen verrichtet.

„Im Hinblick auf diese althergebrachte Bezeugung der kirchlichen Lehre scheint es daher vom Standpunkt der *positiven* Theologie aus nicht minder, wie von dem der speculativen durchaus unbedenklich, auch für die Praxis an dem Grundsatz festzuhalten: der Gläubige kann der übernatürlichen Gnade, und wenn frei von der Todsünde, des übernatürlichen Verdienstes für den Himmel gewiß sein, wenn er nur der Stimme seines Gewissens folgt und so handelt, wie er es für sittlich gut erkennt. Um ein übernatürliches Formalobject, oder einen aus dem Glauben geschöpften Beweggrund braucht er nicht bekümmert zu sein."

Praktisch halten sich alle guten Christen an diesem Grundsatz und es erscheint als ängstliche Scrupulosität, wenn Jemand, wie die in den Brixener Ordinariatsverhandlungen vom Verfasser genannte Bertina, über Handlungen ohne Glaubensmotiv Zweifel empfindet.

gehorchen, sie zu ehren und zu lieben, so wird es kein mächtigeres Motiv geben, als die Dankbarkeit. Aber diese Dankbarkeit, welche freilich auch von der heiligen Schrift eingeschärft wird, macht darum so starken Eindruck, weil das Kind mit seiner Vernunft alle die zahllosen Mühen und Wohlthaten erkennt und gleichsam mit Händen greift, die es seinen Eltern zu verdanken hat.

Freilich reicht immer das allgemeine Motiv hin, daß Gott es uns geboten hat, wir beziehen das Werk auf Gottes Ehre und brauchen deshalb keine besonderen Motive; aber auch dieses Motiv, obgleich freilich vom Glauben so stark betont, wird doch auch von der Vernunft mit einer solchen Evidenz erkannt, daß dabei der Gedanke an die Offenbarung sehr zurücktritt. Welcher Prediger oder Katechet fühlt sich aber verpflichtet, bei der Ermahnung zur guten Meinung ängstlich einzuschärfen, daß man an den Gott, der uns geoffenbart ist, denken müsse? Ja nach dem heil. Thomas, welcher lehrt, daß dasselbe nicht zugleich gewußt und geglaubt werden könne, wäre einem Menschen, der vor dem Glauben schon Gott als unser letztes Ziel erkennt, eine gute Meinung überhaupt unmöglich. Denn die Beziehung des Werkes auf Gott, insofern er durch die Vernunft erkannt ist, macht es nach unsern Gegnern nicht verdienstlich, auf den Gott der Offenbarung könnte er es aber nicht beziehen.

Dieser Einwand spricht übrigens nicht gegen, sondern für unsere These. Denn er gibt zu, daß man aus einem Glaubensmotiv handeln kann, ohne daran ausdrücklich zu denken. Das ist es ja gerade was wir behaupten: Wenn das Motiv unseres Handelns *implicite* auf Gott, unser übernatürliches, durch den Glauben erfaßtes Ziel geht, ist es hinreichend übernatürlich und kann also den Act übernatürlich machen. Wir können also sogar den Satz zugeben: nur ein übernatürliches Motiv oder Formalobject kann den Act übernatürlich machen; aber es braucht nicht explicite als übernatürliches aufgefaßt oder geglaubt zu sein. Wie nach dem heil. Thomas der einschließliche Glaube an den Erlöser selig machen kann, so kann auch ein einschließlich übernatürliches Motiv das Werk verdienstlich machen.

§. 476.

Die ewige Seligkeit, die Vermehrung der Gnade und Glorie können wir *de condigno*, andere Gnaden und Güter *de congruo* verdienen.

I. Wir haben in Vorstehendem gesehen, daß der Mensch überhaupt bei Gott Verdienst haben kann, daß, wenn er nicht für eine über-

natürliche Seligkeit bestimmt wäre, er durch seine rein natürliche Sittlichkeit sich die seiner Natur entsprechende Seligkeit verdienen könnte[1]). Die Bedingungen für die Verdienstlichkeit der rein natürlichen Ordnung gelten selbstverständlich auch von der übernatürlichen Ordnung. Der Act, der auf Belohnung Anspruch haben, d. h. dieselbe verdienen soll, muß frei, sittlich gut sein, demjenigen einen Dienst erweisen, der zur Belohnung verpflichtet ist. Freilich fallen beide letzteren Bedingungen, wenn es sich um Verdienste bei Gott handelt, immer zusammen: eine jede sittlich gute Handlung vermehrt die Ehre Gottes und fördert das Wohl des großen Gottesreiches, für dessen Gedeihen der höchste Herr zu sorgen hat, dessen Wohl ihm am Herzen liegt.

1. Es muß auch zwischen dem geleisteten Dienste und der zu erwartenden Belohnung eine gewisse Proportionalität bestehen. Daraus ergibt sich unmittelbar, daß eine übernatürliche Glückseligkeit nur durch übernatürlich gute Werke verdient werden kann, wie durch natürlich gute Werke die natürliche Seligkeit verdient wird. In der That steht das Uebernatürliche unendlich über der Natur; zwischen Sinnlichkeit und Vernünftigkeit ist der Abstand nicht so groß, wie zwischen Natur und Gnade; letztere erhebt den Menschen über alles Geschöpfliche und versetzt ihn in eine göttliche Ordnung. Wie nun ein Thier durch seine sinnlichen Thätigkeiten niemals den Anspruch auf geistige Güter verdienen kann, — selbst wenn wir alle sonstigen Bedingungen zum Verdienste voraussetzen — sondern für die treuesten Dienste nur sinnliche Belohnung erhält, so kann noch weit weniger durch rein sittlich gute Werke die übernatürliche Seligkeit, die Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht verdient werden. Nur eine natürliche Seligkeit in der abstractiven Erkenntniß Gottes entspricht als Belohnung der rein menschlichen Sittlichkeit.

2. Nun können allerdings unsere guten Werke schon dadurch der übernatürlichen Belohnung proportionirt werden, daß sie unter dem Einflusse der actualen Gnade verrichtet werden. Damit bekommen sie auch schon eine Verdienstlichkeit in der übernatürlichen Ordnung. Das ist aber nur ein meritum de congruo, d. h. ein Anspruch auf Belohnung, der sich nicht auf die Forderungen der strengen Gerechtigkeit, sondern auf Gerechtigkeit im weiteren Sinne, auf Billigkeit stützt. Es entspricht z. B. der Billigkeit, es ist der Güte Gottes durchaus angemessen, daß diejenigen, welche sich

1) Vgl. auch Ethik und Naturr. S. 40—45.

unter dem Einflusse der vorübergehenden Gnade auf die Rechtfertigung vorbereiten, weitere Gnaden, selbst die Rechtfertigung erhalten, sie verdienen dieselbe de congruo. Daß aber damit kein meritum de condigno auf die Seligkeit erworben werden kann, ergibt sich schon daraus, daß ein Jeder, der sich auf die Rechtfertigung vorbereitet, im Stande der Sünde und Schuld sich befindet. Der Schuldige verdient aber nach Gerechtigkeit wohl Strafe, nicht aber Belohnung. Doch auch vom Sündenstande abgesehen, auch ein Unschuldiger kann niemals, so lange er des Standes der Gnade entbehrt, einen Rechtsanspruch auf die übernatürliche Seligkeit erheben. Gott könnte sie ihm geben, aber das wäre eine reine Gnade, keine Vergeltung für geleistete Dienste. Die Vergeltung als ein Act der Gerechtigkeit, muß *Gleichheit* schaffen zwischen Belohnung und Verdienst. Dazu ist aber erforderlich, daß der verdienstlichen Handlung ein *Werth* zukomme, der in der Ordnung, in welcher die Belohnung gegeben werden soll, Geltung habe, also in der übernatürlichen, göttlichen Ordnung, übernatürlichen, *göttlichen Werth*. Nun hängt aber der Werth einer Handlung nicht blos von der Handlung als solcher, sondern in hervorragender Weise von der *Würdigkeit des Handelnden* ab. In der rein natürlichen Ordnung ist der Mensch nur Diener Gottes, er ist Knecht, Sklave. Mag er nun auch noch so viele Dienste dem Herrn leisten, dieselben verdienen nur in der Weise belohnt zu werden, wie man Sklaven belohnt, sie werden mit Taglohn, mit Geld abgefunden. Leisten aber die Kinder des Hauses dieselben Dienste, so verdienen sie sich die *Erbschaft*. Erst durch die Gnade werden wir Kinder Gottes; sie versetzt uns also in eine Stellung, daß wir zur göttlichen Familie gehören, und nun unsere Gott geleisteten Dienste so belohnt werden müssen, wie Familienmitglieder belohnt werden; wir verdienen uns unser väterliches Erbe.

Es ist ein großer Unterschied, ob sich gewöhnliche Unterthanen oder königliche Prinzen um das Vaterland verdient machen. Auch die heldenmüthigste Aufopferung für das Vaterland erwirbt dem Soldaten keinen Anspruch auf den Thron; er wird belohnt, wie man Unterthanen belohnt. Der königliche Prinz aber verdient sich durch seine Heldenthaten den Thron seiner Väter. Wir treten in der übernatürlichen Glückseligkeit in Wahrheit das Erbe Gottes selbst an; um dasselbe durch unsere guten Werke zu verdienen, müssen wir aber durch die Gnade geadelt, in die göttliche Familie selbst aufgenommen werden.

3. Dieses müssen darf nun freilich nicht mit Vasquez so verstanden werden, als wenn auch ohne alle göttliche Anordnung und Verheißung unsere im Stande der Gnade verrichteten Werke nach strengster Gerechtigkeit von Gott belohnt werden müßten. Zwischen Gott und dem Geschöpfe, selbst wenn es in die göttliche Ordnung erhoben ist, kann nie das Verhältniß strenger Gerechtigkeit geltend gemacht werden; das Geschöpf kann nicht nach Gerechtigkeit von Gott etwas verlangen, schon darum nicht, weil es ja aus reinster Gnade so hoch erhoben wurde. Auch in und nach dieser Erhöhung ist es selbst und all sein Thun vollstes Eigenthum Gottes. Zwischen Eigenthum und Herrn besteht aber kein Rechtsverhältniß, alles was es ist und thut, gehört rechtlich schon dem Herrn.

Aber ebensowenig ist zuzugeben, daß, wie Skotus meint, die Verdienstlichkeit der in der Gnade verrichteten Werke allein von der Verheißung und Anordnung Gottes abhinge; denn die Anordnung Gottes kann nicht bewirken, daß ein Werk, dem der innere entsprechende Werth abgeht, ex condigno die Seligkeit verdiene. Vielmehr muß man mit Suarez, Ripalda u. A. sagen: Die guten Werke der Kinder Gottes haben in sich einen solchen göttlichen, in dem Reiche Gottes geltenden Werth, daß zwischen ihnen und der Seligkeit Proportionalität und einigermaßen Gleichheit besteht. Wenn nun Gott ihnen die Seligkeit als Belohnung verheißt, so ist das eine wahre Vergeltung; denn es sind damit alle Bedingungen dafür gegeben, daß der Mensch ein wahres Recht auf die Seligkeit erwirbt.

Nach manchen Theologen erhalten unsere guten Werke auch noch eine besondere Verdienstlichkeit durch unsere Verbindung mit dem Gnadenhaupte Jesus Christus, dem nicht nur seine eigene, sondern auch die Seligkeit seiner Glieder de condigno gebührt[1]).

1) Der heil. Bonaventura faßt alle Titel, auf die sich unser Verdienst stützt, sinnig in folgende sieben zusammen. Non tantum liberum arbitrium per gratiam meretur gratiae augmentum in statu viae merito digni, verum etiam complementum in statu patriae merito condigni tum propter sublimitatem doni Sp. S. in merito cooperantis, tum propter veracitatem Dei promittentis, tum propter vertibilitatem liberi arbitrii consentientis et finaliter perseverantis, tum propter difficultatem status merendi, tum propter dignitatem Christi nostri capitis intervenientis, quod debet glorificari cum suis membris, tum etiam propter liberalitatem Dei tribuentis, quem non decet parva reddere propter obsequium sibi fideliter obtemperantis, tum propter nobilitatem operis, quod ex caritate procedit, quod tantum ponderat in conspectu judicis, quantum amor ex quo procedit, qui Deum incomparabiliter praeponit omnibus creaturis, et ideo non

4. Diese Verheißung und Anordnung Gottes ist aber auf das klarste in der heiligen Schrift ausgesprochen, und damit die Verdienstlichkeit unserer guten Werke gegen die Irrlehre der Protestanten festgestellt. Daß Gott einem Jeden vergelte nach seinen Werken, ist ein Grundgedanke der Offenbarung von ebenso fundamentaler Bedeutung, wie die Existenz Gottes. „Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist, und daß er ein Vergelter ist." Die Verleihung der Seligkeit wird wie die Verdammniß in Form eines Gerichtes vorgestellt, in welchem, nach Gerechtigkeit, Belohnung und Strafe verhängt werden. Die ewige Seligkeit ist eine Krone, welche wir zur Belohnung, wie die Athleten im Wettrennen, für den guten Kampf erhalten. Das gegenwärtige Leben ist ein Wettkampf, in dem wir uns abmühen sollen, um die ausgesetzte Belohnung, das βραβεῖον zu erhalten. So besonders Paulus, der doch im Uebrigen die Gnade, das Unverdiente unserer Erwählung, so nachdrücklich hervorhebt. „Ich habe den guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, ich habe den Glauben bewahrt: im übrigen ist mir die Krone der Gerechtigkeit aufbewahrt, die mir an jenem Tage der gerechte Richter geben wird, nicht aber allein mir, sondern auch Allen, die seine Ankunft erwarten[1])." Wenn der gerechte Richter die Krone gibt, dann ist sie verdient, er muß sie nach Gerechtigkeit und gerechtem Urtheilsspruch geben. In dem Ausdrucke „Krone der Gerechtigkeit" ist Gerechtigkeit entweder Genitivus objectivus, und dann ist es die Krone, die für die Gerechtigkeit als Belohnung derselben gegeben wird; oder es ist Genitivus subjectivus und dann ist es die Krone, welche von der Gerechtigkeit, d. h. vom gerechten Richter gegeben wird.

Von der Kirche ist allerdings nicht ausdrücklich definirt, daß wir Verdienst de condigno haben können, sondern nur, daß wir überhaupt verdienen können[2]). Aber da man unter Verdienst, meri-

---

sufficienter et competenter potest nisi in Deo et summo bono remunerari. Ex quibus omnibus tamquam ex septem rationibus gloriam aeternam merito non tantum congrui sed etiam condigni mereri facit gratia septiformis. Breviloquium p. 5 §. 2.

1) 2 Tim. 4, 6.

2) Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus .... non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia Dei decesserit, consecutionem atque etiam gloriae augmentum, anathema sit. Trid. Sess. VI. c. 32.

tum schlechthin, nur meritum de condigno versteht, jedenfalls das Concil der Vorbereitung auf die Rechtfertigung, die doch ein meritum de congruo begründet, die Kraft des Verdienstes nicht zuerkennt, so kann man mit Sicherheit aus der Definition die Möglichkeit des meritum de condigno erschließen, wie wir es ja auch aus der heiligen Schrift erwiesen haben.

5. Der Einwand, daß die heilige Schrift, wenn sie von Verdienst und ewigen Belohnungen spreche, sich bildlich ausdrücke, ist ohne alle Bedeutung. Allerdings sind manche Verheißungen allegorisch gegeben: wie wenn der heil. Paulus das christliche Leben mit einem Wettlauf vergleicht, und dementsprechend den ausgesetzten Preis, die Belohnung des Siegers eine Krone, einen Siegeskranz nennt. Aber selbst in diesen Vergleichen muß doch das tertium comparationis festgehalten werden, und dies ist gerade die Sicherheit, mit der der „gerechte Richter" die in Aussicht gestellte Belohnung geben wird. Wir können für unseren kurzen Kampf hier auf Erden eben so sicher auf die unvergängliche „Krone der Gerechtigkeit" rechnen, wie der Sieger im Wettlauf; wir haben nach Anordnung Gottes ein ebenso sicheres, oder noch sichereres Anrecht auf den Preis, wie der Läufer; denn es ist ein „gerechter Richter", der nach den Forderungen der justitia commutativa und distributiva jedem mit sorgfältiger Genauigkeit vergilt.

Es ist zuzugestehen, daß auch diejenigen Stellen, welche ohne Bild von Verdiensten und Belohnungen sprechen, nicht ganz eigentlich verstanden werden können. Die Ausdrücke lehnen sich an menschliche Verhältnisse und Vorstellungen an. Wir können uns das Göttliche, Uebernatürliche überhaupt nur durch Analogien vorstellen. Aber darum werden die darauf bezüglichen Aussagen keine bloßen Tropen. Man muß bei dem eigentlichen Sinne der Schriftworte so lange stehen bleiben, als die Natur der Sache es erlaubt. Nun haben wir allerdings gesehen, daß der Natur der Sache nach, d. h. nach Norm unseres Verhältnisses zum Schöpfer, im vollsten Sinne unsere Verdienste nicht nach Gerechtigkeit belohnt werden müssen, aber immer nach einer Art von Gerechtigkeit. Und darum sind allerdings die Verdienste vor Gott nur nach Analogie von Verdiensten vor Menschen zu verstehen. Nur in diesem Sinne dürfen wir von der strengsten Bedeutung der Schriftworte, welche uns Verdienste zusprechen, abgehen. Im Uebrigen stützen sich unsere Ansprüche auf Belohnung nicht lediglich auf die positiven Verheißungen der Schrift, sondern wir haben einen nicht minder gerechten Anspruch auf die Belohnung

durch den thatsächlichen, von Gott geordneten inneren Zusammenhang des Gnadenlebens mit der Seligkeit.

6. Gegen die katholische Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke richten sich die Verdächtigungen der Ungläubigen, wie der Protestanten. Es ist ein ständiger Vorwurf der letzteren, die Verdienste des Menschen thäten dem Verdienste Jesu Christi Eintrag, der uns allein den Himmel verdienen konnte; die Ungläubigen aber sehen in der jenseitigen Belohnung der Tugend, die uns die heilige Schrift als Motiv zum sittlichen Handeln so oft vor Augen hält, eine Gefährdung der reinen, selbstlosen Sittlichkeit.

Was nun die Protestanten anlangt, so *entstellen* sie den Sinn der katholischen Lehre von der Verdienstlichkeit, welche die Verdienste Jesu Christi gerade in ihrem vollsten Lichte erscheinen läßt. Unsere Verdienste haben allen ihren Werth für das ewige Leben durch die Gnade. Die Gnade ist aber das freieste Geschenk Gottes, das uns lediglich um der Verdienste Jesu Christi willen gegeben wird. Also unsere Verdienste sind im Grunde Jesu Christi Verdienste. Diese erweisen sich aber als mächtiger und überfließender, wenn Christus nicht blos selbst verdient, sondern ihre Wirkungen auch auf uns überfließen läßt, und uns in den Stand setzt, auch einigermaßen selbst uns den Himmel zu verdienen. So zeigt sich auch die Macht Gottes stärker, wenn er Geschöpfen die Fähigkeit verleiht, zu wirken, als wenn er selbst alles unmittelbar wirkte. Die Occasionalisten, welche die Macht Gottes zu erheben glauben, wenn sie ihn alles, die Geschöpfe nichts wirken lassen, schwächen dieselbe vielmehr ab. Ebenso erhebt die Verdienstlichkeit unserer Werke das Verdienst Christi, die Protestanten nehmen ihm seine schönste Aeußerung.

Was nun die selbstlose Sittlichkeit der atheistischen Ethiker anlangt, so wissen wir ja, wo mehr selbstlose Liebe sich findet, im Christenthum oder im Unglauben. Wenn wir wegen der jenseitigen Belohnung handeln, so ist das zwar nicht die höchste sittliche Vollkommenheit; es ist aber doch nicht schlecht, zumal Gott selbst, das höchste Gut, unsere Glückseligkeit ausmacht. Für den Menschen aber, wie er nun einmal ist, wirken Belohnungen stärker, als die reine selbstlose Gottesliebe. Darum stellt uns das Christenthum letztere als das eigentliche, vollkommenste Motiv des Handelns hin, mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche hält sie uns häufiger die große **Belohnung vor Augen**[1]).

1) Vgl. Ethik und Religion S. 140 ff., 173 ff.

7. Nach unserer gesammten vorausgehenden Darstellung ist der eigentliche Gegenstand des Verdienstes die übernatürliche Seligkeit. Dies schließt aber sogleich eine große Schwierigkeit ein. Denn um die Seligkeit zu verdienen, muß man bereits im Gnadenstande sein. Nun entspricht aber schon dem ersten Gnadenstande als Belohnung die Seligkeit. Auch dem Kinde, das soeben getauft ist, muß wegen des niedrigsten Grades der Gnade die Seligkeit gegeben werden, und zwar nicht als Verdienst, wohl aber als nothwendige Vollendung der in der Gnade gegebenen Kindschaft und Freundschaft Gottes. Also kann, so scheint es, nur Vermehrung der Glorie, nicht aber die Glorie selbst verdient werden.

In der That geben dies manche Theologen, wie Ripalda, Vega, Bellarmin, Lugo zu, und es ist nicht einzusehen, was daraus gegen unsere obige, auf die Offenbarung gestützte Erörterung folgen könnte. Die thatsächliche Seligkeit die uns zu Theil wird, verdienen wir; wenn wir auch den niedrigsten Grad derselben nicht wegen unserer Verdienste, sondern wegen der im Sakramente erhaltenen Gnade erhalten. Mit vollem Rechte kann man von einem Menschen sagen, er habe sich sein Vermögen verdient, wenn er auch den Grundstock dazu nicht durch seine Arbeit erworben, sondern geschenkt erhalten, etwa vom Vater ererbt hat. Und dies trifft um so mehr zu, je geringer das ursprüngliche Anlagekapital im Vergleich zu dem vergrößerten Vermögen sich stellt. Nun ist aber wohl denkbar, daß durch unsere guten Werke der ursprüngliche geringe Gnadengrad, den wir in dem Sakramente empfangen, sehr stark vermehrt wird, und somit die verdiente Seligkeit, den ersten niedrigsten Grad derselben so sehr übertrifft, daß man schlechthin sagen kann, wir verdienten die Seligkeit. Von einem Menschen freilich, der nichts anderes gethan, als sich eben auf die Rechtfertigung vorbereitet und unmittelbar darauf in dem Gnadenstande stürbe, müßte man dann sagen: Die Seligkeit ist ihm geschenkt worden, verdient hat er sie ebensowenig, wie das Kind, das nach der Taufe stirbt. Doch dürfte dieser Fall kaum je vorkommen; jeder hat wenigstens noch den schweren Todeskampf in der Gnade zu bestehen, um die Seligkeit zu erlangen.

Gegen vorstehende Auffassung ließe sich also kaum etwas aus der Offenbarung vorbringen, wenn dieselbe lehrt, daß wir unsere Seligkeit verdienen. Doch sind andere Theologen der Meinung, wir könnten nicht blos die Vermehrung der Glorie, sondern auch die erste Glorie selbst verdienen. Sie werden zu dieser Annahme hauptsächlich durch die Ausdrucksweise des Kirchenraths von Trient be-

stimmt, der in dem oben angeführten Kanon zwischen Vermehrung der Glorie und ewigem Leben unterscheidet. Doch dürfte diese Ausdrucksweise nicht von so entscheidender Bedeutung sein, da in demselben Kanon auch unterschieden wird zwischen ewigem Leben und Erlangung des ewigen Lebens, und beide als Gegenstand des Verdienstes bezeichnet werden.

8. Die Vermehrung der Glorie wird also dadurch verdient, daß die im Stande der Gnade verrichteten guten Werke diesen Gnadenstand erhöhen[1]). Diese Wirkung ist selbstverständlich; denn ein jedes gute Werk der begnadigten Seele macht dieselbe Gott wohlgefälliger. Die Gottgefälligkeit besteht aber in der übernatürlichen Ordnung in jener wirklichen Beschaffenheit der Seele, die wir Gnade nennen. Also muß eine Vermehrung derselben durch jedes gute Werk erfolgen, ein entsprechend höherer Grad der Glorie verdient werden.

Durch jedes gute Werk wird der Mensch Gott wohlgefälliger, wird er heiliger, gerechter, tugendhafter, wenn es also im Stande der Gnade und mit Hilfe der Gnade verrichtet ist, findet diese Mehrung der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Tugend in der übernatürlichen Ordnung statt. In dieser Ordnung es ist aber die Gnade allein, welche den Menschen heilig, gerecht und tugendhaft macht. Also vermehrt das gute Werk den Gnadengrad. Mit der Gnade, welche die Heiligkeit der Seele ausmacht, stehen aber die übernatürlichen Tugenden in einem proportionirten Verhältnisse: sie fließen entweder in physischer Weise aus ihr, oder sind ihr doch moralisch angepaßt. Also muß mit einer Steigerung der Gnade auch eine Steigerung der übernatürlichen Tugenden eintreten.

Oder man kann auch umgekehrt schließen. Durch die guten Werke werden die natürlichen Fähigkeiten vervollkommnet, werden in ihnen bestimmte Fertigkeiten erzeugt oder vervollkommnet, und dies nicht blos in physischer Weise, insofern Gewohnheiten erworben werden, sondern noch mehr in sittlicher Beziehung; der Mensch wird

---

1) Illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiae se extendit. Motio autem alicujus moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiae est vita aeterna. Progressus autem in hoc motu est secundum augmentum caritatis vel gratiae secundum illud Prov. 4. 18: *Justorum semita quasi lux splendens procedit et crescit usque ad perfectum diem*, qui est dies gloriae. Sic igitur augmentum gratiae cadit sub merito condigni. S. Thom. 1. 2. q. 114. a. 8.

tugendhafter, indem seine Fähigkeiten und Fertigkeiten der Sittlichkeit dienstbar werden. Nun gibt es aber für den übernatürlich erhobenen Menschen keine rein natürliche Sittlichkeit. Also müssen mit den natürlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten auch die übernatürlichen Thätigkeitsprincipien, die Tugenden vervollkommnet werden. Da aber diese der Gnade als ihrem Grunde oder Substrate proportionirt sind, muß auch die Gnade selbst durch die Tugendacte vermehrt werden.

II. 1. Ein solch nothwendiger Zusammenhang besteht dagegen nicht zwischen dem Gnadenstande und den actualen Gnaden; der Gerechtfertigte kann sich nicht de condigno, sondern nur de congruo reichlichere Gnadenhilfe und die Beharrlichkeit verdienen. Es entspricht nämlich durchaus der Güte Gottes, daß er seinen geliebten Kindern, welche auch ihre Liebe durch gute Werke bethätigen, reichliche Gnaden verleihe, sie in der Versuchung besonders kräftige; aber ein Anrecht haben sie nicht darauf, auf eine Verheißung Gottes, welche sie sorglos machen könnte, vermögen sie sich nicht zu stützen. Im Gegentheil, wir wissen, daß die Beharrlichkeit, also der Inbegriff aller actualen Gnaden bis an's Ende nicht eigentlich verdient, sondern nur demüthig erfleht werden kann.

Man kann auch nicht sagen, es entspreche nicht der Natur der Sache und also nicht der göttlichen Weisheit, die Vermehrung der heiligmachenden Gnade zum Gegenstande des eigentlichen Verdienstes zu machen, dagegen die actuale Gnade, die noch eine weit geringere Gabe ist, nur de congruo verdienen zu lassen. Im Gegentheil, gerade darin zeigt sich die Weisheit Gottes, daß er den Gerechten nicht eine unfehlbare Garantie für die Beharrlichkeit durch rechtlichen Anspruch auf weitere Gnaden verliehen hat. Dies würde nur dazu dienen, den Eifer zu lähmen, dem Menschen eine Sicherheit zu geben, die für das gegenwärtige Kampfesleben sehr nachtheilig wirken müßte.

2. Noch viel weniger kann offenbar vom Gerechten die spätere Bekehrung verdient werden, wenn er in Sünden fallen sollte[1]). Aber dennoch ist es auch hier fromme Meinung, daß ein längeres frommes Leben in der Gnade ein gewisses meritum de congruo verleihe, nach einem Sündenfalle die Gnade der Bekehrung zu erlangen.

Wohl hat der Sünder nach strenger Gerechtigkeit mit der schweren Beleidigung Gottes und dem Verluste der heiligmachenden Gnade alle seine früheren Verdienste verloren. Und in diesem Sinne be-

1) Ganz kategorisch behauptet dies der heil. Thomas 1. 2. q. 114. a. 7.

ruft sich der heil. Thomas mit Recht auf Ezech. 18, 24: Si averterit se justus a justitia sua et fecerit iniquitatem . . omnes justitiae ejus quas fecerat non recordabuntur. Aber es handelt sich nicht um Gerechtigkeit, sondern um das, wozu Gott kraft seiner großen Barmherzigkeit und Güte sich gedrungen fühlt. Nun kann ja wohl Gott den Menschen, selbst wenn er sich viele Verdienste in seinem Dienste erworben, falls er das Unglück hat in eine schwere Sünde zu fallen, für immer verwerfen. Ob aber dieser Fall, den man in Predigten als Schreckmittel gebrauchen kann, wirklich jemals eintrifft, ist eine andere Frage. Freilich von einem wahren Verdienen (auch nur de congruo) der Bekehrung kann wohl nicht die Rede sein, sonst müßte Gott selbst dem lasterhaftesten und hartnäckigsten Sünder, wenn er früher einmal fromm gelebt hätte, die Gnade der Bekehrung verleihen. Aber es scheint doch mit der Güte Gottes nicht recht vereinbar, seinem treuen Diener, wenn er ein oder das andere Mal in eine schwere Sünde gefallen ist, sogleich zu verwerfen, seiner früheren Gerechtigkeit gar nicht mehr zu gedenken.

3. Wollte man die Stelle beim Propheten Ezechiel in ihrer ganzen Strenge nehmen, dann dürften auch die früheren Verdienste, welche durch die Sünde verloren gegangen sind, mit der Bekehrung nicht mehr *aufleben*. Und doch ist es allgemeine Lehre der Theologen, welche sich im Grunde auch lediglich auf die Güte Gottes berufen kann, *daß mit der Bekehrung alle durch die Sünde verlorenen Verdienste und Gnaden wieder aufleben*.

Für das Wiederaufleben der Verdienste sprechen allerdings viel stärkere positive Gründe: Mit der vollkommenen Versöhnung und Freundschaft, welche in der Bekehrung des Sünders hergestellt wird, erscheint es nicht vereinbar, daß Gott die für die früheren Sünden verhängten schweren, man kann sagen ewigen Strafen, als welche der Verlust der Verdienste anzusehen sind, fortbestehen lasse. Die zeitlichen Strafen brauchen mit der Bekehrung nicht nothwendig aufgehoben zu werden, weil sie die Vollkommenheit der Liebe und Freundschaft nicht berühren; aber ein jeder geringere Grad der Gnade und Glorie, welcher früher verdient worden, jetzt aber vorenthalten würde, bezeichnete eine geringere Liebe.

4. Die innige Freundschaft, welche die Gerechten mit Gott verbindet, macht ferner, daß sie auch für *Andere* de congruo verdienen können. Denn es ist durchaus der Billigkeit entsprechend, daß der Freund den vernünftigen Willen des Freundes erfülle; es entspricht durchaus der unendlichen Güte Gottes, daß er den Wunsch, die

Gebete, die guten Werke berücksichtige, welche seine lieben Kinder für das Heil ihrer Mitbrüder verrichten, das er selbst so sehr verlangt. Dieses Verdienst der Gerechten für Andere geht zum Theil weiter als das für sich selbst, andererseits ist es aber eingeschränkter. Weder die heiligmachende Gnade selbst, noch deren Vermehrung, kann man Andern verdienen, höchstens die actuale Gnade zur Bekehrung oder zum Empfang eines Sakramentes, oder zu guten Werken im Stande der Gnade; denn auf andere Weise wird keine habituale Gnade ertheilt oder vermehrt.

Andererseits können die Gerechten Anderen mehr verdienen als sich selbst. Die erste actuale Gnade kann sich natürlich Niemand selbst verdienen; denn mit natürlichen Kräften kann absolut nichts Uebernatürliches verdient werden. Wohl kann aber ein Gerechter durch gute Werke einem Mitmenschen, wie Gnaden überhaupt, so auch die erste übernatürliche Gnade verdienen [1]). Ein Verdienst im strengen Sinne (de condigno) kann dies freilich schon darum nicht sein, weil die Unbußfertigkeit des Mitmenschen, für den das gute Werk aufgeopfert, die Wirkung verhindern kann. In diesem Sinne können die Verdienste und Gebete der größten Freunde Gottes unwirksam gemacht werden. Denn so heißt es von der Hartnäckigkeit der Juden: Si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum [2]). Dies ist auch der Grund, der

---

1) Opus nostrum habet rationem meriti ex duobus: primo quidem ex vi motionis divinae, et sic meretur aliquis de condigno; alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, in quantum voluntarie aliquid facimus, et ex hac parte est meritum congrui, quia congruum est, ut dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur. Ex quo patet, quod merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam nisi solus Christus, quia unusquique nostrum movetur a Deo per donum gratiae, ut ipse ad vitam aeternam perveniat; et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam, non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitae aeternae, sed etiam ut alios in eam adduceret, in quantum est caput ecclesiae et auctor salutis humanae secundum illud Hebr. 2, 10: *Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis* . . Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam: quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius, cujus aliquis sanctus justificationem desiderat. S. Thom. 1. 2. q. 114. a. 6.

2) Jerem. 15, 1.

den heil. Augustinus bewog, die Wirksamkeit des Gebetes, welchem doch die zuverlässigsten und eindringlichsten Verheißungen gegeben sind, nur auf das eigene Wohl einzuschränken, die unfehlbare Erhörung nur dem Gebete für sich selbst zuzuerkennen. Indeß darf man niemals, selbst bei dem verstocktesten Sünder, verzweifeln, wie gerade das rührende Beispiel der heil. Monika, seiner Mutter, zeigt: ein anhaltendes Gebet und fortgesetzte gute Werke, für einen Sünder verrichtet, werden für die Dauer ihre Wirkungen nicht verfehlen. Es liegt jedenfalls kein Grund vor, die so starken Verheißungen der heiligen Schrift nur von dem Gebete für sich zu verstehen, und ebenso das Verdienst nur auf Belohnungen für sich selbst einzuschränken. Nur das meritum condignum für Andere eignet Jesus Christus allein, nicht so das meritum de congruo.

5. Der heil. Thomas stellt die Frage, ob auch zeitliche Güter Gegenstand des Verdienstes sein können und bejaht sie nur mit Einschränkung. Er führt aus: „Was unter das Verdienst fällt, heißt Belohnung oder Lohn, und ist also immer ein Gut. Ein Gut des Menschen ist aber solches entweder schlechthin oder beziehungsweise. Das schlechthinige Gut des Menschen ist sein letztes Ziel gemäß der Psalmstelle: ‚Mir ist Gott anhangen gut' (Ps. 72, 27), und somit auch alles, was zu diesem Ziele führt: solche Güter fallen schlechthin unter das Verdienst. Beziehungsweise gut und nicht schlechthin für den Menschen ist, was ihm gerade jetzt oder in in einer Beziehung angemessen ist: derartiges fällt nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise unter das Verdienst. Darnach muß man zugeben, daß die zeitlichen Güter, insofern sie der Tugend förderlich sind, welche uns zum ewigen Leben führt, unter solcher Rücksicht, direct und schlechthin unter das Verdienst fallen, geradeso wie die Vermehrung der Gnade und alles Andere, wodurch der Mensch nach der ersten Gnade in der Erreichung der Seligkeit gefördert wird. Denn Gott theilt den Gerechten soviel an zeitlichen Gütern, aber auch an Uebeln zu, als ihnen zur Erreichung der Seligkeit dienlich ist: in diesem Sinne sind die zeitlichen Güter schlechthin Güter. Daher heißt es: ‚Denen, die Gott fürchten, wird kein Gut fehlen,' Ps. 33, 11, und wieder: ‚Ich habe den Gerechten nicht verlassen gesehen,' Ps. 36, 25. Betrachtet man aber die zeitlichen Güter für sich, so sind sie nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise Güter des Menschen: und so fallen sie nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise unter das Verdienst [1])."

1) 1. 2. q. 114. a. 10.

Die zeitlichen Güter sind so wenig absolute Güter, daß sogar die Gottlosen, freilich im weniger eigentlichem Sinne, sie verdienen können, wie derselbe heilige Lehrer weiter ausführt[1]), und umgekehrt die Heiligen durch Leiden belohnt werden, welche sie ihrem letzten Ziele wirksamer zuführen als zeitliches Glück.

Es war nur mit Rücksicht des niedrigen sittlichen Standes des jüdischen Volkes, daß ihm in so hervorragender Weise zeitliche Güter als Belohnung für die Gesetzeserfüllung und für ein gutes Leben in Aussicht gestellt wurden. Von diesen Verheißungen sagt der heil. Augustinus: In illis temporalibus promissis figurae fuerunt futurorum spiritualium, quae implerentur in nobis. . . Carnalis enim populus promissis vitae praesentis inhaerebat; ita illorum hominum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit[2]).

Freilich sollte auch für die fleischlichen Juden das zeitliche Glück nicht die Belohnung schlechthin sein, sie sollte gleichsam nur als Lockmittel für ein sinnliches Volk dienen, das so wenigstens indirect zu Gott dem letzten Ziele hingeführt werden sollte; denn auch vor Christus galt, was Gott zu Abraham sagte: Ego ero merces tua magna nimis.

Diese dem Vater der Gläubigen gegebene Verheißung ist nun für den höheren geistigen Standpunkt des Neuen Bundes für Verdienst und Belohnung allgemeiner und directer maßgebend. In ihrem Lichte konnte der heil. Thomas auf die Frage des Herrn: Bene scripsisti de me, Thoma, quam ergo mercedem accipies? antworten: Non aliam nisi te ipsum Domine; und konnte der heil. Johannes vom Kreuze auf eine ähnliche Frage des Gekreuzigten noch einen Schritt weiter gehen, im Grunde aber denselben Gedanken, wie der heil. Thomas, nur etwas specieller, als Jünger des Gekreuzigten, zum Ausdruck bringen: Nihil nisi pati et contemni pro Te.

---

1) Vgl. oben S. 202 f. — 2) C. Faust. l. 4, c. 2.

27237

208.9
H 365

AUTHOR HEINRICH, J. B.

TITLE Dogmatische Theologie

Vol. 8

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - CBPL

27237